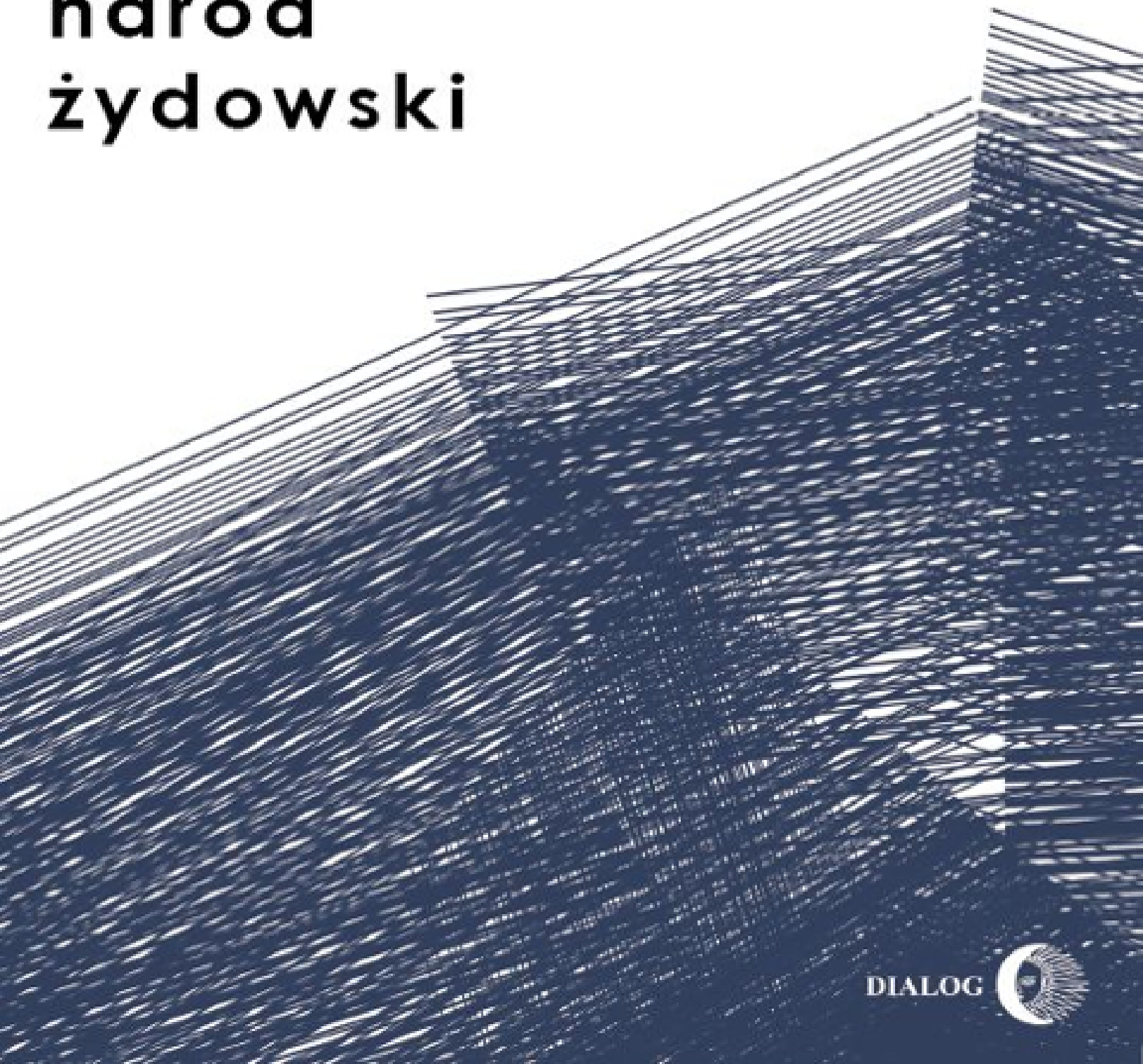
Shlomo Sand

Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski



DIALOG

Plik jest zabezpieczony znakiem wodnym

Shlomo Sand

Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski

Przełożyła Hanna Zbonikowska-Bernatowicz

Wydawnictwo Akademickie

DIALOG

Warszawa 2013

Tytuł oryginału: *Matai ve'ekh humtza ha'am hayehudi?*
Przekład uwzględnia również teksty uzupełnień i poprawek Autora
Redakcja: *Grażyna Majcher, Władysław Żakowski*
Projekt okładki: *Wiktor Dyndo*

© Shlomo Sand, 2008

© for the Polish edition Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 2011

ISBN 978-83-61203-29-3

Wydawnictwo Akademickie DIALOG
00–112 Warszawa, ul. Bagno 3/218
tel./faks: 22 620 87 03
e-mail: editions@dialog.edu.com.pl
http://www.wydawnictwodialog.pl

Plik ePub przygotowała firma eLib.pl
al. Szucha 8, 00-582 Warszawa
e-mail: kontakt@elib.pl
www.eLib.pl

Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski

Spis treści

Okładka
Karta tytułowa
Karta redakcyjna
Dedykacja
Przedmowa do polskiego wydania
Podziękowania
Wstęp CIĘŻAR PAMIĘCI
- Płynna tożsamość i Ziemia Obiecana
  - Pierwsza opowieść: o dwóch dziadkach imigrantach
  - Druga opowieść: o dwóch przyjaciołach autochtonach
  - Trzecia opowieść: o dwóch (nie) żydowskich studentkach
- Zaszczepiona pamięć i historia kontrafaktyczna

Rozdział 1 Tworzenie narodów. Suwerenność i równość
- Słownictwo – lud i wspólnota etniczna
- Naród – granice i definicje
- Od ideologii do tożsamości
- Od mitu etnicznego do obywatelskiego świata wyobrażeń
- Intelektualista – książę narodu

Rozdział 2 „Mitohistoria” – na początku Bóg stworzył lud
- Szkic historii żydowskiej
- Stary Testament jako „mitohistoria”
- Rasa i naród

Debata historyków
Wizja protonarodowościowa – spojrzenie ze „Wschodu”
Etap o charakterze etnicznym – spojrzenie z „Zachodu”
Początek historiografii w Syjonie
Polityka i archeologia
Ziemia się buntuje
Biblia jako metafora
Rozdział 3 Wymysł wygnania: prozelityzm i konwersja
Rok 70 naszej ery
Wygnanie bez wypędzenia – historia w niespokojnym rejonie
Przymusowa emigracja „ludu”
„Wielu przechodziło na judaizm”
Machabeusze narzucają judaizm swoim sąsiadom
Od obszaru hellenistycznego po Mezopotamię
Prozelityzm żydowski w cesarstwie rzymskim
Prozelityzm w świecie judaizmu rabinicznego
Smutny los mieszkańców Judei
Pamięć i zapomnienie „ludu ziemi”
Rozdział 4 Przemilczane obszary. W poszukiwaniu utraconego (żydowskiego) czasu
„Arabia Felix” – Nawrócone królestwo Himjarytów
Fenicjanie i Berberowie – Tajemnicza królowa Kahina
Żydowscy kaganowie? Dziwne imperium na Wschodzie
Chazarowie i judaizm: historia miłosna
Współczesne badania na temat Chazarów
Zagadka – pochodzenie Żydów Europy Wschodniej
Rozdział 5 Rozróżnienie. Polityka tożsamościowa w Izraelu

Syjonizm i dziedziczność
„Naukowy” automat i rasistowski garb
Budowanie państwa „etnicznego”
„Żydowski i demokratyczny” – oksymoron?
Etnokracja w erze globalizacji
Bibliografia
O wydawnictwie

Dla Basela Netsheha oraz wszystkich Izraelczyków i Palestyńczyków jego pokolenia, którzy pragną żyć według zasad wolności, równości i braterstwa.

Tel Awiw, 2008

Przedmowa do polskiego wydania

Przetłumaczenie tej książki na język polski budzi we mnie pewne wzruszenie z oczywistego powodu. Uważam się za Izraelczyka, lecz jestem w pełni świadomy moich polsko-żydowskich korzeni. Mój ojciec i matka urodzili się w Polsce i gdyby nie II wojna światowa, jest niemal pewne, że żyliby tam do końca swoich dni. Straszliwa zawierucha w pierwszej połowie XX wieku pokierowała jednak inaczej ich przeznaczeniem.

Już na początku tej książki czytelnik przekona się, że ani mój ojciec, ani moja matka nigdy nie zapomnieli o Polsce. Choć nie mogli pozostać w niegościnnej i zrujnowanej Łodzi, dokąd powrócili zaraz po wojnie, nigdy nie czuli żalu do Polski, traktując ją zawsze jako swoją poprzednią ojczyznę. Nigdy nie stawiali, w odróżnieniu od innych, znaku równości pomiędzy polską ludową judeofobią a zbrodniczym nazizmem. I, oczywiście, nie przyszłoby im do głowy obciążać Polskę ludobójstwem Żydów!

Moi rodzice opowiadali mi o atakach Polaków katolików na Polaków Żydów, czemu najczęściej towarzyszyła obojętność ze strony dużej części społeczeństwa, lecz opowiadali mi również o wielu ofiarach i straszliwych cierpieniach, których doznała

Polska podczas II wojny światowej. Opowiadali mi też o polskim ruchu oporu i Polakach „Sprawiedliwych wśród Narodów Świata".

Taką to lekcję historii otrzymałem w domu. Był to o wiele bardziej uniwersalny i urozmaicony przekaz od tego, jaki mogłem otrzymać na podwórku lub w szkole. To, co przekazali mi moi rodzice, znajdzie odzwierciedlenie w niniejszej książce.

Książka ta pierwotnie została napisana po hebrajsku, w języku, w którym piszę, podczas gdy to jidysz jest moim prawdziwym językiem ojczystym. Tak więc, to po hebrajsku zapisuję mój sposób przedstawiania rzeczywistości, mój świat wyobraźni, moje sny. Zdecydowałem wydać tę książkę najpierw w Izraelu, gdyż jest ona przede wszystkim zaadresowana do Izraelczyków – do tych, którzy uważają się za Żydów, i tych, którzy są uznawani za Arabów. Moja motywacja była absolutnie banalna – mieszkam w Tel Awiwie, gdzie uczę historii.

Książka pojawiła się z początkiem 2008 roku i została przyjęta w sposób, który można opisać jako „dziwny". Żywe zainteresowanie mediów przełożyło się na liczne zaproszenia mojej osoby do programów telewizyjnych i radiowych. W prasie również odbiła się szerokim i raczej pozytywnym echem. Natomiast bliskie mi środowisko historyków podniosło akademicki rwetes przeciwko mojej książce i pojawiłem się niebawem na blogach „syjonistycznych", wyjątkowo agresywnych, jako wróg narodu. Przy tak skrajnych ocenach, czytelnicy zdecydowali być mi przychylni – książka utrzymywała się przez kolejnych dziewiętnaście tygodni na szczycie rankingu najlepiej sprzedawanych książek w Izraelu.

Aby dobrze zrozumieć to zjawisko, należy zdjąć okulary prosyjonistyczne i spojrzeć głęboko w oczy Izraelowi. Żyję w przedziwnym społeczeństwie. Wytłumaczyłem szczegółowo na końcu tej książki (co wywołało gniew niejednego krytyka), jak trudno jest zdefiniować Izrael jako państwo demokratyczne, gdyż przedstawia się jako państwo narodu żydowskiego, a nie jako społeczeństwo istniejące w obrębie uznawanych granic (bez terytoriów okupowanych).

Na początku XXI wieku prawodawstwo Izraela nadal zmusza państwo do reagowania na potrzeby Żydów z całego świata, a nie Izraelczyków, działa na rzecz wydumanych potomków jakiegoś „éthnos", a nie na rzecz (jego) mieszkańców, którzy żyją na jego ziemi i mówią lokalnym językiem. Każda osoba urodzona z matki Żydówki może, w istocie, „nie czując przynależności do narodu", mieszkać sobie spokojnie w Nowym Jorku czy Paryżu i mieć pewność, że Izrael do niej należy, nawet jeśli nie ma najmniejszego zamiaru przeprowadzić się pod jego jurysdykcję. Zarazem ten, kto nie wywodzi się ze świata żydowskiego, choć urodził się i mieszka w Jaffie lub Nazarecie, będzie zawsze czuł, że państwo, w którym żyje, tak naprawdę nie jest jego państwem.

Niemniej w Izraelu rozwinęła się rzadka forma liberalnego pluralizmu, który oczywiście gorzej funkcjonuje w okresie wojny, lecz w czasach pokoju działa całkiem poprawnie. Można nadal w kręgach artystycznych wyrażać niesyjonistyczny punkt widzenia; arabskie partie polityczne mogą brać udział w wyborach parlamentarnych (pod warunkiem że nie podważają żydowskiego charakteru państwa) i zawsze można ostro krytykować wybranych przywódców państwa. Wolność słowa

i stowarzyszeń jest zachowana; istnieje więc pluralistyczny i chroniony obszar publiczny. Dzięki temu właśnie możliwa była publikacja w 2008 roku niniejszej książki, która wywołała spore zainteresowanie, liczne pytania i żywe reakcje.

Ponadto, pewna elita medialna już pewien czas temu odesłała do lamusa niektóre mity narodowe. Całe pokolenie dziennikarzy, publicystów i krytyków nie jest już skłonne żyć w etosie swoich rodziców i woli szukać inspiracji w Nowym Jorku czy w Londynie. Izraelski obszar kulturalny dostał się również w agresywne imadło globalizacji – ona również zepchnęła na dalszy plan legendy syjonistyczne, którymi żyło „pokolenie budowniczych".

Nurt intelektualny znany pod nazwą „postsyjonizmu", choć marginalny, zaznaczył swoją obecność w różnych obszarach wiedzy i stworzył nowe wyobrażenia przeszłości. Izraelscy socjologowie, archeologowie, geografowie, politolodzy, lingwiści, a nawet filmowcy zburzyli podstawy dominującej ideologii narodowej. Lecz te prądy myślowe nie dotarły do dziedziny wiedzy zwanej „historią narodu izraelskiego". Na hebrajskich uniwersytetach nie ma „wydziałów historii", lecz są, i to wcale nie jest przypadek, „wydziały historii powszechnej" (dziedzina nauki, do której przynależę). Nie jest to drobny niuans, gdyż równolegle istnieją, i to w sposób całkowicie odrębny, „wydziały historii narodu izraelskiego". Moi najbardziej zaciekli krytycy należą do tej dziedziny i ich główny zarzut, poza kilkoma błędami faktograficznymi, dotyczy mojego nieuprawnionego zajmowania się historiografią żydowską, skoro dziedzina mojej specjalizacji dotyczy Europy Zachodniej. Obiekcja ta nie została jednak do tej pory sformułowana w stosunku do innych historyków „ogólnych",

którzy pisali o historii Żydów, gdyż istniała niepisana zasada, żeby nie wykraczać poza kanony syjonizmu. „Naród żydowski", „ziemia przodków", „wygnanie", „diaspora", „powrót do Ziemi Obiecanej" (*alija)*, „Ziemia Izraela" (*Erec Jisrael)*, „wykup ziemi" i wiele innych pojęć – to kluczowe słowa w mówieniu o izraelskiej przeszłości i odmowa sięgania do nich traktowana jest jako herezja.

Wszystko to doprowadziło mnie do napisania niniejszej książki. Wiedziałem, że moja „niedostateczna wiedza na temat kwestii żydowskich" będzie mi wypominana, jak również moja nieumiejętność postrzegania „specyfiki historycznej narodu żydowskiego", mój brak wiary w jego pochodzenie biblijne i negowanie jego „wiecznej jedności". Tymczasem przebywać na Uniwersytecie Tel Awiwu, mieć pod ręką sterty książek, stosy dokumentów i nie zabrać się za ich czytanie wydawało mi się zdradą zawodu historyka. Z całą pewnością byłoby wygodniej i przyjemniej podróżować sobie do Stanów Zjednoczonych lub Francji, by zbierać materiał badawczy na temat kultury świata zachodniego i rozkoszować się spokojnym życiem i pracą akademicką.

Poczułem jednak obowiązek, jako uczestnik budowy pamięci zbiorowej społeczeństwa, w którym żyję, by bezpośrednio wpływać na jej najistotniejsze aspekty. W rzeczywistości różnica między tym, co odkryłem, a obowiązującymi w Izraelu, lecz również i na świecie, normami myślenia na temat przeszłości wstrząsnęła mną tak, jak potem wstrząsnęła moimi czytelnikami. Zazwyczaj zakłada się, że nie należy zaczynać pisania, zanim się nie skończy myśleć. Inaczej mówiąc, trzeba dokładnie wiedzieć, siadając do

pisania książki, jaka będzie jej konkluzja (w taki sposób udało mi się dokończyć mój doktorat!). Tymczasem w tym wypadku czułem, że miotają mną sprzeczności przy każdym napisanym zdaniu. Gdy posłużyłem się nowymi pojęciami wprowadzonymi przez Ernesta Gellnera, Benedicta Andersona i kilku innych badaczy problematyki narodowości, materiały, które studiowałem, ukazały mi się w innym świetle i poprowadziły w kierunkach, których w ogóle nie rozważałem.

Nadszedł też moment, aby to podkreślić – w moich badaniach w zasadzie nie odkryłem nowych elementów. Niemal wszystkie materiały zostały już ujawnione przez historiografię syjonistyczną bądź izraelską. Lecz część z nich nie spotkała się z odpowiednim zainteresowaniem, niektóre elementy zostały zaszeregowane pod hasłem historiografia, a niektóre dane zostały „zapomniane", gdyż nie odpowiadały potrzebom ideologicznym powstającej pamięci narodowej. Co ciekawe, znaczna część przytoczonych w niniejszej książce informacji była znana i rozpowszechniana w wąskim gronie badaczy historii, lecz regularnie znikała w oficjalnym i akademickim obiegu. Mój wkład polegał na uporządkowaniu tej wiedzy historycznej na nowych podstawach i odkurzeniu starych dokumentów, do których nieustannie powracałem. Wnioski, do których doszedłem, doprowadziły mnie do skrajnie odmiennej wersji zdarzeń niż ta, w której zostałem wychowany w młodości, a nawet i w późniejszych latach.

Niniejsza książka może spokojnie być uznana za „niesyjonistyczną"; rzeczywiście nie napisałem jej w duchu nacjonalistycznym ani z punktu widzenia ideologii antynarodowej. Nie uważam się za antysyjonistę, gdyż to

określenie zaczęło z biegiem lat oznaczać ostre odrzucenie istnienia Państwa Izraela. Niemniej odmawiam również uznania się za syjonistę i to z bardzo prostej przyczyny: główne znaczenie, które dziś nadaje się określeniu syjonizm, zawiera uznanie Państwa Izraela jako państwa Żydów całego świata, a nie mieszkających w nim obywateli. Dlatego też z braku innej możliwości muszę definiować się jako „postsyjonista". Przyjmuję bowiem do wiadomości, jako fakt dokonany, część osiągnięć ruchu syjonistycznego, takich jak stworzenie społeczeństwa izraelskiego. Gorąco pragnę jednak, by jego ekspansja terytorialna i kolonizowanie dalszych ziem zostały powstrzymane. A przede wszystkim mam nadzieję, że przyczyniam się do zmiany etnocentrycznego i antydemokratycznego charakteru tego państwa.

W związku z promocją niniejszej książki zostałem zaproszony na uniwersytet Al-Quds, mieszczący się na terytoriach okupowanych, nieopodal Jerozolimy. Podczas wymiany zdań, która nastąpiła po mojej prezentacji, zaczęto mnie gwałtownie wypytywać, jak mogę po napisaniu książki, która podważa mity syjonizmu i jego prawo do kolonizacji, nadal żyć w Izraelu i jeszcze żądać uznania go przez Palestyńczyków? Przyciśnięty do muru spontanicznie odparłem, że dziecko narodzone z gwałtu ma również prawo do życia. Nie naprawia się tragedii, powodując kolejną. Spada na nas obowiązek uzmysłowienia dziecku okoliczności jego poczęcia i powstrzymanie go od powtarzania czynów jego ojca. Problem konfliktu bliskowschodniego polega w istocie na kontynuowaniu i powielaniu przez potomnych

działań, które poprzedziły ich narodzenie; z tego też powodu szanse na historyczny kompromis wciąż maleją.

Pytania zadawane przez europejskich czytelników były pasjonujące i czasem kłopotliwe. Ci, z którymi miałem okazję rozmawiać, powracali wciąż do dwóch problematycznych kwestii – czy powinienem być uważany za kogoś, kto neguje naród żydowski? I czy judaizm jest według mnie religią, a jeśli tak, to jak wytłumaczyć istnienie laickiej żydowskiej tożsamości? Próbowałem jak najlepiej odpowiedzieć na te pytania, choć oczywiście nie udało mi się zadowolić wszystkich oczekiwań. Dlatego też korzystam z okazji, jaką jest ta przedmowa, żeby ponownie na nie odpowiedzieć.

Żydzi, według mnie, nie są narodem; w rzeczywistości, w obecnym rozumieniu tego słowa, naród to grupa ludzi mieszkająca na danym terytorium, gdzie rozwinęła się wspólna dla wszystkich kultura codzienna, począwszy od wspólnego języka po zwyczaje. Zatem można dziś mówić o narodzie francuskim, włoskim lub wietnamskim, lecz nie o żydowskim lub chrześcijańskim, pomimo wagi i znaczenia religijnych tradycji. Słowo „naród" bywa też używane, zazwyczaj niesłusznie, w znaczeniu grupy ludzi wywodzących się ze wspólnych korzeni. Również w takim wypadku mówienie o „narodzie żydowskim" jest według mnie niewłaściwe, co staram się w tej książce udowodnić. Obecność żydowska w historii wynika z dynamizmu religii, która rozprzestrzeniła się w starożytnym i średniowiecznym świecie, przez co Żydzi mają rozmaite miejsca pochodzenia.

Ci, którzy błędnie upierają się przy terminie „naród żydowski" i przyznają mu prawo do „ziemi przodków", niweczą

w rzeczywistości szanse na uznanie istnienia narodu izraelskiego, lub judeoizraelskiego, zamieszkującego w granicach z 1967 roku, gdyż dają do zrozumienia, że wszyscy Żydzi świata mają zamiar przenieść się na mityczne terytorium zwane Erec Jisrael. Choć może się to wydawać przedziwne, syjonistyczna kolonizacja stworzyła dwa narody na Bliskim Wschodzie: palestyński i izraelski. Po przebyciu ciężkiej i bolesnej drogi musiała niechętnie uznać istnienie tego pierwszego, lecz neguje istnienie narodu izraelskiego jako takiego. Pogląd ten jest zbieżny z jednym ze sposobów wyrażania nacjonalizmu arabskiego, a mianowicie kontestowania prawa Izraelczyków do suwerennej egzystencji na Bliskim Wschodzie.

Skoro Żydzi nie są narodem, lecz definiują się dzięki swojej religii, to co można powiedzieć o niewierzących Żydach? Choć według mnie nigdy nie istniała w przeszłości ani nie istnieje obecnie żadna wspólna ogólnoświatowa kultura narodu żydowskiego, nie oznacza to jednak, że należy negować subiektywne poczucie tożsamości, nawet jeśli jest to pozbawione podstaw antropologicznych, językowych czy innych. Po Hitlerze i nazizmie byłoby idiotyczne odmawiać komukolwiek potrzeby definiowania się jako Żyd. Jak również na próżno można starać się negować idee żydowskiej solidarności, choć nie była specjalnie zauważalna podczas obu wojen światowych, a dziś objawia się w sporej mierze jedynie jako ślepe poparcie izraelskiego militaryzmu. Istnieją różne rodzaje tożsamości i solidarności: tożsamość bahaistyczna, tożsamość homoseksualna, kobieca solidarność; istnieje również laicka tożsamość żydowska, która pojawiła się po ciosach zadanych Żydom przez ateistów w XX

wieku. Postępowanie tych, którzy określają się jako Żydzi, jest więc całkowicie uzasadnione.

Jednakże z punktu widzenia moralnego i politycznego, jak można nie odrzucać z oburzeniem tożsamości, która chce za wszelką cenę odróżnić się od innych, a zwłaszcza od nie-Żyda! Jak nie potępiać tożsamości, która ustala w sposób autorytatywny, kto jest Żydem, i odmawia uznania prawa człowieka do definiowania się tak, jak chce! A jeśli chodzi o Izrael, jak nie krytykować solidarności żydowskiej większości, która uparcie chce odróżnić się od mniejszości nieżydowskiej, stosując wobec niej segregację i, w imię wymyślonej przeszłości, odbiera ziemię tym, którzy żyją pod jej zbrojną okupacją!

Dzisiejszy rasizm i separatyzm żydowski nie wynikają wyłącznie z przeżytych prześladowań i cierpień; karmią się również pochodzącą z daleka mitologią i etnocentryczną historiografią, które nadal kształtują pamięć kolektywną. Niestety, nieliczni są w Izraelu nauczyciele historii, którzy podejmują ryzykowną misję pedagogiczną ujawnienia zakorzenionych kłamstw na temat przeszłości. Dlatego też było mi coraz trudniej żyć w Izraelu, nie pisząc tej książki.

Nie uważam, że książki są w stanie zmienić świat, ale sądzę, że kiedy świat zaczyna się zmieniać, to poszukuje nowych książek. Choć nie chcę wydać się nieskromny lub naiwny, mam nadzieję, że niniejszą książkę będzie można zaliczyć do tego grona.

Marzec 2011

Podziękowania

Pragnę podziękować wszystkim moim kolegom po fachu, moim uczniom i przyjaciołom, którzy pomogli mi na różnych etapach pisania niniejszej książki. Na moją gorącą wdzięczność zasługują w szczególności: Yehonatan Alsheh, Yoseph Barnea, Samir Ben-Layashi, Israel Gershoni, Yael Dagan, Eik Doedtmann, Naftali Kaminski, Yuval Laor, Gil Mihaely, Uri Ram, Ze'ev Rubin, Dan Tsahor, Amnon Yuval, Paul Wexler, a zwłaszcza Stavit Sinai – oni wszyscy jako pierwsi przeczytali fragmenty rękopisu. Ich cenne uwagi bardzo wzbogaciły jego treść.

Ostatnie rozdziały książki zostały napisane podczas mojego pobytu na uniwersytecie w Aix-en-Provence. Chciałbym podziękować Bernardowi Cousinowi za jego serdeczną gościnę. Szczególnie pragnę podziękować Katell Berthelot i wszystkim badaczom z Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, którzy swoją wrażliwością, uwagami i otwartością umysłu, pozwolili mi wyjaśnić pewne aspekty, o których bym nie pomyślał bez ich sugestii.

Chciałbym wyrazić wdzięczność również innym przyjaciołom, którzy wspierali mnie w momentach rezygnacji i niepewności.

Houda Benallal, Sébastien Boussois, Roni i Dan Darin, Eliyho Matz, Boaz Evron i Dominique Vidal – wszyscy na swój sposób potrafili natchnąć mnie siłą, by iść do przodu, gdy już byłem w całkowitej rozpaczy.

Dziękuje z całego serca całemu zespołowi wydawnictwa Fayard, a zwłaszcza Henriemu Trubertowi. Pomoc mojej żony Vardy była również bezcenna i jestem jej dozgonnie wdzięczny za jej bezgraniczną cierpliwość i czułe wsparcie.

Dzięki niezastąpionej pomocy moich przyjaciół Michela Bilisa, Levany Frenk i Jeana-Luca Gavarda niniejsze dzieło pokonało liczne przeszkody i mogło dotrzeć w obecnej wersji do czytelników. Pragnę im bardzo gorąco podziękować. Wydanie francuskie tej książki chciałbym zadedykować mojemu młodemu przyjacielowi Baselowi Natshehowi i wszystkim Izraelczykom i Palestyńczykom jego pokolenia, w nadziei, że choć trochę wpłynie na polepszenie przyszłości w Izraelu i Palestynie.

Co oczywiste, wszyscy, którzy bezpośrednio lub pośrednio pomagali mi w realizacji tego projektu, nie ponoszą najmniejszej odpowiedzialności za treść książki, ani tym bardziej nieścisłości, które może zawierać. Biorąc pod uwagę, że żadna instytucja ani fundusz nie finansowały tej publikacji, czułem się całkowicie wolny podczas pisania. I była to wolność, której smaku chyba dotąd nigdy nie zaznałem.

Wstęp
CIĘŻAR PAMIĘCI

„Naród [...] jest grupą ludzi zjednoczonych wspólnym błędnym pojęciem co do swojego pochodzenia i wrogością wobec swoich sąsiadów."
Karl W. Deutsch, *Nacjonalizm i jego alternatywa*, 1969.

„Nie wydaje mi się, że byłbym w stanie napisać książkę, którą napisałem na temat nacjonalizmu, gdybym nie potrafił popłakać, z pomocą odrobiny alkoholu, słuchając pieśni ludowych [...]."
Ernest Gellner, *Réponses aux critiques*, 1996.

Niniejsza książka nie jest czystą fikcją; dąży do miana rozprawy o charakterze historycznym. Rozpoczyna się jednak od kilku opowieści spisanych na podstawie wspomnień, przy czym autor do pewnego stopnia puścił wodze wyobraźni. Przeżyte doświadczenia zawsze wypływają mniej lub bardziej w pracy badawczej; można je dostrzec, nawet gdy są wyparte lub tłumione w gąszczu teorii. Autor specjalnie przytacza na samym początku kilka wspomnień, gdyż stanowią one pewnego rodzaju punkt zwrotny w jego

poszukiwaniu obiektywnej prawdy, choć jest w pełni świadom, że takowa jest iluzją.

Dokładność przedstawionych tu opisów sytuacji i spotkań jest niepewna, gdyż, jak wiadomo, nie można w pełni ufać ludzkiej pamięci, jeśli dobrze nie znamy osoby. Należy więc uznać je częściowo za historie zmyślone. Ich wydźwięk, czasem ironiczny, czasem melancholijny, posłuży jako rama dla przedstawionych w tej książce głównych tez, a czytelnik pomału odkrywać będzie między nimi związek, który prawdopodobnie go poruszy. Echa ironii i smutku, nierozerwalnie ze sobą powiązane, stanowią muzykę w tle dla krytycznego tekstu, który zajmuje się źródłami historycznymi oraz polityczną praksją tożsamości w Izraelu.

Płynna tożsamość i Ziemia Obiecana

Pierwsza opowieść: o dwóch dziadkach imigrantach

Nazywał się Szolek, później w Izraelu stał się Shaulem. Urodził się w 1910 roku w Łodzi, w Polsce. Jego ojciec zmarł pod koniec I wojny światowej na hiszpankę. Matka musiała więc bardzo ciężko pracować jako szwaczka w jednej z fabryk włókienniczych miasta. Z tego powodu dwójka z trójki jej dzieci została umieszczona w żydowskim ośrodku pomocy. Jedynie Szolek, najmłodszy z rodzeństwa, pozostał w domu rodzinnym. Przez kilka lat uczęszczał do szkoły talmudycznej, lecz z powodu

ubóstwa matki szybko wylądował na ulicy i od najmłodszych lat musiał pracować w rozmaitych warsztatach tkackich. Takie były realia życia w Łodzi, polskim centrum włókiennictwa.

Zupełnie prozaiczne przyczyny doprowadziły Szolka do wyrzeczenia się wpojonej mu przez rodziców wiary przodków. Śmierć ojca momentalnie pogorszyła sytuację materialną matki, która została przesunięta do ostatnich rzędów w synagodze. Utrata pozycji społecznej oznaczała bowiem oddalenie się od Świętej Księgi. W społecznościach tradycyjnych funkcjonowało spiżowe prawo hierarchiczne; ubóstwu materialnemu towarzyszyła niemal zawsze degradacja symboliczna. Młody chłopak pogodził się z tą zmianą statusu i niebawem znalazł się zupełnie poza murami synagogi! Ten sposób porzucania religii był dość rozpowszechniony wśród młodych ludzi w żydowskich dzielnicach wielkich miast. Młody Szolek znalazł się więc nagle bez dachu nad głową i bez wiary.

Nie na długo! Przystąpienie do ruchu komunistycznego, dość wtedy popularne, pozwoliło mu zbliżyć się pod względem kulturowym i językowym do polskiej większości. Niebawem Szolek stał się działaczem rewolucyjnym. Jego wyobraźnia żywiła się wizją socjalistyczną, która ukształtowała jego umysł. Dzięki niej, pomimo codziennej ciężkiej pracy, nauczył się czytać i myśleć. Organizacja komunistyczna była dla niego schronieniem, lecz członkostwo w niej doprowadziło go do więzienia z powodu oskarżenia o działalność wywrotową. Spędził w więzieniu sześć lat, podczas których nie zdobył może dyplomu, ale poszerzył znacznie swoje wykształcenie i wiedzę. Choć nie udało mu się przebrnąć przez *Kapitał* Karola Marksa, to jednak opanował

popularne dzieła Fryderyka Engelsa i Władimira Iljicza Uljanowa, zwanego Leninem. Szolek, który jako dziecko nie ukończył religijnej szkoły podstawowej (cheder) i nie mógł chodzić do szkoły rabinackiej (jesziwa), jak życzyła sobie tego jego matka, został marksistą.

Podczas grudniowych mrozów 1939 roku spotykamy go w towarzystwie młodziutkiej żony i jej siostry w morzu uciekinierów podążających na wschód, na spotkanie Armii Czerwonej, która okupowała połowę Polski. Kilka dni wcześniej widział na własne oczy troje Żydów powieszonych na głównej ulicy Łodzi – wybryk niemieckich żołnierzy po wyjściu z popijawy. Nie zabrał ze sobą matki, gdyż, jak później twierdził, była zbyt stara i zbyt słaba – pracownica szwalni dobiegła tego roku pięćdziesiątki. Wyniszczona wiekiem i nędzą była wśród pierwszych deportowanych z getta, skierowanych do samochodów-komór gazowych – prymitywnej i powolnej technologii eksterminacji, która poprzedziła wprowadzenie komór gazowych.

Dotarłszy do strefy okupowanej przez Sowietów, Szolek, który dzięki zaangażowaniu w partii wyrobił sobie solidny zmysł polityczny, zrozumiał, że musi ukryć swoją przynależność do partii komunistycznej. Czyż Stalin nie wyeliminował dopiero co polskiego kierownictwa partii? Przekroczył więc nową granicę niemiecko-sowiecką, podając swoją starą i nową tożsamość żydowską. ZSRR był bowiem w tamtym czasie jedynym państwem, które przyjmowało żydowskich uciekinierów i transferował ich w większości przypadków do swoich azjatyckich republik. Szolek i jego żona zostali szczęśliwym trafem wysłani do dalekiego Uzbekistanu. Jego szwagierka nie miała tyle szczęścia.

Wykształcona i władająca wieloma językami, została potraktowana w sposób uprzywilejowany i mogła zostać w Europie „cywilizowanej”, która niestety nie została jeszcze nazwana „judeochrześcijańską”. W 1941 roku wpadła w ręce nazistów, którzy wysłali ją do obozu zagłady.

Szolek z żoną wrócili do Polski w 1945 roku, lecz ta, nawet po wycofaniu się niemieckiej armii, nadal wyrzucała swoich Żydów. Szolek, polski komunista, kolejny raz został bez ojczyzny (no chyba że mówimy o komunizmie, który pozostał jego przystanią nadziei, pomimo licznych nieszczęść, które go spotkały). Wraz z żoną i dwoma niemowlakami znalazł się w ten sposób, całkowicie pozbawiony środków do życia, w obozie dla uchodźców w górach Bawarii. Spotkał tam jednego z swoich braci, który w przeciwieństwie do niego wyrażał swoją awersję do komunizmu i sympatię do syjonizmu. Ironia historii: brat syjonista otrzymał wizę do Kanady i do końca życia mieszkał w Montrealu, natomiast Szolek i jego rodzina zostali doprowadzeni przez Agencję Żydowską aż do Marsylii, gdzie zaokrętowali się pod koniec 1948 roku do Hajfy.

Szolek jest teraz pochowany w Izraelu, gdzie długo żył pod imieniem Shaul, choć nigdy tak naprawdę nie był Izraelczykiem. Również nie wynikało to z wpisu w jego dowodzie osobistym. W tymże dokumencie państwo przyznało mu tożsamość narodową i religijną żydowską, gdyż w latach sześćdziesiątych wpisanie takiego wyznania było narzucane obywatelom, nawet tym uparcie niewierzącym. Szolek pozostał do końca bardziej komunistą niż Żydem i był o wiele bardziej członkiem kultury jidysz niż Polakiem. Choć próbował porozumiewać się po hebrajsku, to

jednak język ten nieszczególnie mu odpowiadał. Nadal rozmawiał z rodziną i bliskimi przyjaciółmi w jidysz.

Odczuwał nostalgię za „Jidyszlandem" w Europie Środkowej i światem rewolucji, tak żywotnym w okresie przedwojennym. W Izraelu czuł się, jakby ukradł ziemię innemu. Być może nie było innego wyboru, niemniej to była kradzież. Czuł się obcy. Nie w stosunku do sabr (Żydów urodzonych w Izraelu), pełnych pogardy dla „jidyszysty", którym był, lecz wobec natury – wiatry pustyni źle na niego wpływały i jedynie pogłębiały jego tęsknotę za grubą warstwą śniegu pokrywającą ulice Łodzi. Polski śnieg topniał w jego wspomnieniach, aż wreszcie zupełnie zniknął, gdy zgasło jego spojrzenie. Nad jego grobem starzy towarzysze odśpiewali mu *Międzynarodówkę*.

Bernardo urodził się w Barcelonie w 1924 roku. Wiele lat później będą go nazywać Dov. Matka Bernardo, tak jak matka Szolka, była całe życie pobożną osobą (nie uczęszczała do synagogi, lecz do kościoła). Natomiast jego ojciec już dawno zerwał z metafizyką duszy; jak wielu hutników zbuntowanej Barcelony został anarchistą. Gdy wybuchła wojna domowa, anarchosyndykaliści wspomogli młodą republikę i udało im się nawet na jakiś czas sięgnąć po władzę. Lecz frankistowskie siły niebawem napłynęły i młody Bernardo uczestniczył u boku swojego ojca w ostatnich walkach na przedmieściach miasta.

Wstąpienie do wojska generała Franco wiele lat po zakończeniu wojny domowej nie poprawiło jego stosunku do władzy. W 1944 roku zdezerterował z bronią i ukrył się w Pirenejach. Tam pomagał uciekającym przeciwnikom reżimu i czekał z niecierpliwością na przybycie wojsk amerykańskich. Był święcie

przekonany, że pojawią się, aby obalić okrutnego sojusznika Mussoliniego i Hitlera. Ku jego wielkiemu zaskoczeniu „demokratyczni wyzwoliciele" nie interweniowali w Hiszpanii. Nie pozostało mu nic innego, jak przekroczyć granicę i zostać bezpaństwowcem. We Francji pracował w kopalni, a następnie próbował dostać się nielegalnie do Meksyku. Został zatrzymany w Nowym Jorku, osadzony w areszcie i deportowany do Europy.

On również znalazł się w Marsylii w 1948 roku i otrzymał pracę w stoczni. Pewnego majowego wieczoru, w kawiarni na nadbrzeżu, siedział przy stole w towarzystwie młodych ludzi pełnych entuzjazmu. W tej radosnej atmosferze młody hutnik doszedł do wniosku, że kibuce w młodziutkim Państwie Izraela były oczywistą kontynuacją rewolucyjnych kooperatyw Barcelony, za którymi tęsknił. Choć nie miał najmniejszego powiązania z judaizmem czy syjonizmem, wsiadł na okręt pełen nielegalnych imigrantów płynący w kierunku Hajfy, skąd został bezpośrednio wysłany na front w rejonie Latrun. Wielu jego kompanów poległo, jemu udało się przeżyć i natychmiast potem dołączył do kibucu, o którym marzył owego wiosennego wieczoru w porcie w Marsylii. Tam spotkał dziewczynę, która została jego towarzyszką życia. Ślubu udzielił im rabin podczas szybkiej ceremonii, równolegle z innymi parami. W tamtych czasach rabinowie wykonywali swoją posługę z taktem i nie zadawali przyszłym małżonkom pytań.

Ministerstwo Spraw Wewnętrznych niebawem zdało sobie sprawę z nieszczęsnej pomyłki – Bernardo, zwany Dovem, nie był Żydem. Ślub nie został jednak unieważniony i Dov został wezwany na oficjalne spotkanie, aby ostatecznie wyjaśnić jego tożsamość. Przyjął go urzędnik w czarnej jarmułce. W owym

czasie dominująca w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych syjonistyczna partia Mizrach, wyznająca poglądy religijno-narodowe, była jeszcze dość umiarkowana i nie koncentrowała się na kwestiach terytoriów narodowych i definicji tożsamości.

Z tego spotkania wynikł mniej więcej tego typu dialog:

– Nie jest pan Żydem? – spytał urzędnik.

– Nigdy nie twierdziłem, że nim jestem – odparł Dov.

– Trzeba zmienić to, co widnieje w pańskim dowodzie osobistym.

– Nie ma sprawy, proszę to zrobić! – odpowiedział Dov.

– Jakiej jest pan narodowości? – zapytał urzędnik.

Dov zawahał się:

– Izraelskiej.

– Niemożliwe! Coś takiego nie istnieje – odparł urzędnik.

– A dlaczego?

– Dlatego, że nie ma izraelskiej tożsamości narodowej – westchnął przedstawiciel Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Następnie dodał – Gdzie pan się urodził?

– W Barcelonie.

– A więc jest pan narodowości hiszpańskiej – stwierdził z uśmiechem urzędnik.

– Ależ ja nie jestem Hiszpanem! Jestem Katalończykiem i odmawiam bycia uznanym za Hiszpana; walczyłem o to w latach trzydziestych wraz z moim ojcem.

Urzędnik podrapał się po głowie; nie posiadał zbyt rozległej znajomości historii, lecz szanował ludzi.

– A więc wpiszemy: „narodowość katalońska”.

– Świetnie – padła odpowiedź.

I tak Izrael został pierwszym państwem na świecie, który oficjalnie uznał narodowość katalońską.

– A teraz pańskie wyznanie, proszę pana?

– Jestem ateistą.

– Nie mogę tego napisać. Państwo Izraela nie przewidziało takiej odpowiedzi. Jakie było wyznanie pańskiej matki?

– Jak ją opuściłem, była katoliczką.

– A więc napiszę panu: „wyznanie katolickie" – powiedział z ulgą urzędnik.

Ale Dov, choć usposobienie miał łagodne, zaczął się niecierpliwić.

– Nie chcę dowodu tożsamości, gdzie jest napisane, że jestem chrześcijaninem! Nie dość, że jest to sprzeczne z moimi przekonaniami, to jeszcze uwłacza pamięci mojego ojca, który jako anarchista palił kościoły podczas wojny domowej.

Urzędnik wahał się chwilę, lecz w końcu znalazł rozwiązanie; Dov wyszedł z urzędu z dowodem osobistym w kolorze niebieskim, na którym czarnymi literami napisane było „narodowość i wyznanie – katalońskie".

Przez całe lata Dov martwił się, że jego nietypowe narodowość i wyznanie mogą zaszkodzić jego córkom. W szkołach izraelskich nauczyciele często zwracają się do uczniów słowami: „My, Żydzi", nie biorąc pod uwagę, że niejeden z uczniów ma rodzica nie-Żyda lub wręcz sam nie należy do narodu wybranego. Niewzruszoność ateizmu Dova i sprzeciw żony co do jego obrzezania uniemożliwiły jego przejście na judaizm. Próbował nawet przez moment wynaleźć jakieś zmyślone koligacje. Ale widząc, że jego dojrzałe

już córki nie mają problemu z tym, że nie jest Żydem, ostatecznie porzucił poszukiwania koszernych przodków.

Na szczęście na cmentarzach kibuców można chować niewiernych, a nie tak, jak w innych miejscowościach w Izraelu jedynie po drugiej stronie ogrodzenia lub w części dla chrześcijan. Dov spoczywa tam, gdzie inni członkowie kibucu. Jego dowód osobisty znikł po jego śmierci, choć przecież nie mógł zabrać go w swą ostatnią podróż.

Niedługo potem urodziły się imigrantom Szolkowi i Bernardo wspólne izraelskie wnuczki, a ojciec tych dziewczynek miał dwóch przyjaciół autochtonów, o których mowa w dalszym ciągu historii.

Druga opowieść: o dwóch przyjaciołach autochtonach

Obaj mężczyźni, o których mowa, nazywają się Mahmud. Pierwszy Mahmud urodził się w Jaffie w 1945 roku. W latach pięćdziesiątych istniało jeszcze kilka dzielnic, których arabscy mieszkańcy nie wyjechali do Gazy podczas walk z 1948 roku, i z tego powodu pozwolono im zostać. Mahmud dorastał w biednych uliczkach miasta niemal całkowicie zamieszkanego przez żydowskich imigrantów. W odróżnieniu od mieszkańców równiny Szaron i Galilei, Palestyńczycy z Jaffy byli odizolowani i mało liczni. Słaba liczebność ludności lokalnej nie pozwoliła na rozwój własnej kultury, a ludność przyjezdna nie chciała się z nimi integrować.

Izraelska partia komunistyczna wydawała się więc wyjściem z ciasnego arabskiego getta w Jaffie. Mahmud wstąpił więc do

młodzieżowego ruchu komunistycznego, gdzie mógł spotkać zwyczajnych Izraelczyków w jego wieku. Dzięki tym znajomościom mógł podróżować, poznać „Ziemię Izraela", jeszcze wtedy niewielką, i nauczyć się poprawnie mówić po hebrajsku. Poszerzył również swoje horyzonty kulturalne ponad słabe wykształcenie, które odebrał w szkole arabskiej. Tak jak Szolek w Polsce, studiował Engelsa i Lenina i zabrał się za czytanie komunistycznych pisarzy całego świata. Zawsze chętny do pomocy, był bardzo ceniony przez swoich izraelskich nauczycieli.

Zaprzyjaźnił się z izraelskim nastolatkiem, rok od niego młodszym, z którym znalazł wspólny język i który mu pomagał radzić sobie na tętniących życiem ulicach Jaffy. Potężna sylwetka Mahmuda zapewniała bezpieczeństwo jego młodemu koledze; w zamian ostry język tego ostatniego czasem pomagał młodemu Arabowi. Chłopcy stali się sobie naprawdę bliscy i powierzali sobie najbardziej intymne sekrety. Mahmud zwierzył się przyjacielowi, że chciałby być nazywany „Mosze", żeby prawdziwie wtopić się w społeczeństwo. Czasem, gdy snuli się nocą po ulicach, Mahmud przedstawiał się jako Mosze i udawało mu się nabrać sklepikarzy i ulicznych kupców. Lecz nie mógł w nieskończoność udawać kogoś innego, więc znów stawał się Mahmudem. Duma nie pozwoliłaby mu zapomnieć o własnych korzeniach.

Mahmud miał tę przewagę, że jako Arab był zwolniony ze służby wojskowej. Natomiast jego przyjaciel otrzymał powołanie do wojska, co dla obu przyjaciół było równoważne z rozłąką. Pewnego wieczoru w 1964 roku siedzieli sobie na pięknej plaży Jaffy i rozmawiali o przyszłości. Podczas żartobliwej dyskusji postanowili, że jak tylko młodszy z nich skończy służbę wojskową,

wyruszą w długą podróż dookoła świata. I kto wie? Jeśli szczęście się do nich uśmiechnie, być może nie powrócą już do Izraela? I gdzieś tam w szerokim świecie razem będą realizować swoje marzenia. I żeby przypieczętować wspólny los, zawarli, jak to nastolatkowie, braterstwo krwi.

Mahmud czekał dwa i pół roku, aż jego przyjaciel zakończy służbę wojskową. Ale ten powrócił odmieniony. Zakochał się i był związany uczuciowo. Był rozdarty – nie zapomniał o planach podróży, ale wahał się. Niespokojny Tel Awiw pociągał go; ciężko mu było opierać się wszystkim pokusom. Mahmud czekał cierpliwie, aż zrozumiał, że jego przyjaciel był zbyt przywiązany do barwnego życia izraelskiego i nie był gotów z niego zrezygnować. Przestał więc czekać, zgromadził swoje oszczędności i wyruszył w drogę. Długo jechał przez Europę, oddalając się wciąż od Izraela. W końcu dotarł do Sztokholmu, gdzie odkrył zimno i śnieg, dotąd mu nieznane. Nie szczędził wysiłków, aby się zaaklimatyzować, stawił czoło licznym trudnościom. Otrzymał pracę jako konserwator dźwigów i w tym się wyspecjalizował.

Tęsknota za Jaffą powracała podczas długich polarnych nocy. Gdy zapragnął się ożenić, powrócił do kraju, który niegdyś był jego ojczyzną (ale gdy miał trzy lata, historia zadecydowała inaczej). Znalazł żonę i wrócił z nią do Szwecji, by założyć rodzinę. I tak Palestyńczyk z Jaffy został Skandynawem, a szwedzki – językiem jego dzieci, które, jak to bywa z dziećmi imigrantów, nauczyły matkę swojego nowego języka ojczystego.

Mahmud od bardzo dawna przestał marzyć, że będzie nazywał się Mosze.

Inny Mahmud urodził się w 1941 roku w małym miasteczku nieopodal Akki, które już nie istnieje. W 1948 roku z powodu walk musiał uciekać z rodziną do Libanu, a jego miejsce urodzenia znikło z mapy. Na jego ruinach powstała żydowska spółdzielnia rolnicza (moszaw). Rok później, pod osłoną nocy, rodzina wróciła i zamieszkała u krewnych w miejscowości Jdeideh w Galilei. I tak Mahmud przez całe lata zaliczany był przez władze izraelskie do „obecnych-nieobecnych", czyli uchodźców, którzy powrócili do ojczyzny, lecz utracili swoje ziemie i dobra. Ten drugi Mahmud był marzycielem, uzdolnionym dzieckiem o bujnej wyobraźni, które wciąż zadziwiało swoich nauczycieli i kolegów. Tak jak pierwszy Mahmud, dość szybko przyłączył się do ruchu komunistycznego i został dziennikarzem i poetą. Zamieszkał w Hajfie, która była wówczas największym miastem w Izraelu zamieszkiwanym przez mieszaną, żydowsko-arabską ludność. On również spotkał tam młodych, „prawdziwych" Izraelczyków, a jego dzieła zaskarbiały mu sympatię coraz liczniejszego grona czytelników. W 1964 roku jeden z jego odważnych wierszy zatytułowany „Dowód osobisty" poruszył pokolenie młodych Arabów. Wiersz rozpoczyna śmiała odezwa do urzędnika izraelskiego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych:

„Zapisz!
Jestem Arabem
Numer mojego dowodu osobistego to pięćdziesiąt tysięcy
Mam ośmioro dzieci
A dziewiąte [...] przyjdzie na świat latem!
I już jesteś wściekły!"

Izrael nakazał swoim nieżydowskim obywatelom posiadanie dowodu osobistego, gdzie w miejsce narodowości nie jest napisane „izraelska” ani „palestyńska”, lecz po prostu „arabska”. Tak więc paradoksalnie Izrael jest jedynym miejscem na świecie, gdzie uznaje się nie tylko obywatelsko katalońskie, lecz również arabskie! Rosnąca liczba autochtonów coraz bardziej martwi władze polityczne kraju, co poeta przeczuwał już w 1964 roku.

Mahmud stał się niebawem elementem wywrotowym – w latach sześćdziesiątych Izrael bardziej obawiał się poetów niż szahidów. Często trafiał do więzienia, był w areszcie domowym, a w spokojniejszych okresach jedynie nie wolno mu było opuszczać Hajfy bez zezwolenia policji. Znosił te szykany i prześladowanie ze stoickim spokojem, który nie miał w sobie nic poetyckiego. Pocieszeniem dla niego byli przyjaciele, którzy pielgrzymowali do jego mieszkania na Wadi Nisnas w Hajfie.

Wśród jego kolegów był młody komunista z Jaffy. Nie znał arabskiego, ale tych kilka przetłumaczonych wierszy Mahmuda pobudziło jego wyobraźnię i zachęciło do sprawdzenia się jako pisarz. Gdy już zakończył odbywanie służby wojskowej, kilkakrotnie odwiedził poetę. Ich dyskusje utwierdziły go w przekonaniu o słuszności walk i sprawiły, że szybko zarzucił pisanie niedojrzałych i mętnych wierszy.

Młody mężczyzna wrócił do Hajfy pod koniec 1967 roku. Uczestniczył w walkach, które doprowadziły do zdobycia Jerozolimy. Musiał strzelać do wroga i trzymać w ryzach i tak już przerażonych cywili. Widział, jak Izrael upaja się zwycięstwem, a Arabowie czują się upokorzeni. Czuł się bardzo źle i cuchnął wojną. Pragnął wyjechać jak najdalej, wszystko zostawić za sobą,

lecz chciał po raz ostatni spotkać się z poetą, którego tak podziwiał.

Podczas gdy młody żołnierz walczył w Świętym Mieście, Mahmud został po raz kolejny zatrzymany i poprowadzony ulicami Hajfy do więzienia. Gdy wypuszczono go i mógł wrócić do domu, odwiedził go tam młody żołnierz. Siedzieli razem do białego rana w oparach alkoholu i dymie papierosowym. Poeta próbował namówić młodego wielbiciela, by wytrzymał, by nie wyjeżdżał za granicę, by nie porzucał ich wspólnej ojczyzny. Żołnierz opowiedział o swoim obrzydzeniu do zwycięskich wrzasków, swojej rozpaczy, uczuciu alienacji na ziemi, na której rozlano krew, i zakończył tę noc atakiem wymiotów. Następnego dnia, około południa, gospodarz obudził go i przetłumaczył wiersz, który napisał o świcie na temat „żołnierza, który marzył o białej lilii".

„[...] Rozumiem – powiedział mi – że ojczyzna
To pić kawę swojej matki
I wracać wieczorem.
Zapytałem go: A ziemia?
Odpowiedział: Nie znam jej [...]"

W 1968 roku opublikowanie palestyńskiego wiersza o izraelskim żołnierzu, który chce odpokutować swoją przemoc, o tym jak stracił sens życia podczas walk i o jego poczuciu winy, że uczestniczył w zdobywaniu ziemi należącej do innego narodu, zostało okrzyknięte przez świat arabski zdradą. Tacy izraelscy żołnierze przecież nie istnieją! Poeta z Hajfy wysłuchał gwałtownych krytyk i został nawet posądzony o „kolaborację kulturalną" z syjonistycznym wrogiem. Ale na tym się skończyło.

Jego prestiż rósł nadal i niebawem stał się symbolem oporu Palestyńczyków w Izraelu.

Żołnierz w końcu opuścił kraj, ale przed nim wyjechał poeta, który nie mógł znieść policyjnego tłamszenia, upokorzeń i codziennych szykan. Władze izraelskie czym prędzej pozbawiły go jego wątpliwego obywatelstwa – nie zapomniano, że ten gadatliwy impertynent wydrukował swój dowód osobisty, podczas gdy powinien był zostać pozbawiony tożsamości.

Poeta rozpoczął wędrówkę, która prowadziła go od jednej metropolii do drugiej, a jego sława wciąż rosła. Na początku okresu porozumień z Oslo pozwolono mu w końcu powrócić i osiedlić się w Ramallah. Nadal miał zakaz wjazdu do Izraela. Bezpieka izraelska dała się uprosić z okazji śmierci jego bliskiego przyjaciela – pozwolono mu na kilka godzin powrócić i popatrzeć na krajobrazy dzieciństwa. Ponieważ nie przenosił środków wybuchowych, pozwolono mu później na kilka krótkich wizyt.

Natomiast żołnierz mieszkał kilka lat w Paryżu, gdzie studiował. Pomimo piękna ulic, po których lubił spacerować, w końcu zrezygnował. Dopadła go nostalgia za miastem, w którym dorastał. Powrócił więc do tego miejsca cierpienia, gdzie budowała się jego tożsamość. Ojczyzna, która każe się nazywać „Państwem Żydów”, zgotowała mu miłe przyjęcie.

Okazała się natomiast zbyt ciasna, by zrobić miejsce dla wywrotowego poety, który się w niej urodził, jak również dla towarzysza młodości żołnierza, który chciał nazywać się Mosze.

Trzecia opowieść: o dwóch (nie) żydowskich studentkach

Po urodzeniu otrzymała imię po swojej babce – Gisèle. To było w 1957 roku w Paryżu, mieście, gdzie dorastała i uczyła się. Była małym urwisem, dziewczynką, która źle znosiła przymus i bardzo buntowniczą. Pomimo tych cech charakteru, lub może dzięki nim, była doskonałą uczennicą, choć według nauczycieli nieznośną. Rodzice ulegali niemal wszystkim jej zachciankom, nawet gdy wpadła nagle na pomysł, by uczyć się hebrajskiego. Mieli nadzieję, że zechce robić karierę naukową, lecz ona postanowiła zamieszkać w Izraelu. Tymczasem studiowała filozofię na Sorbonie i równocześnie uczęszczała na zajęcia z jidysz i hebrajskiego. Jidysz dlatego, że był to język jej babki, której nigdy nie poznała, a hebrajski, gdyż wyobrażała sobie, że pewnego dnia stanie się on językiem dzieci, które kiedyś będzie miała.

Jej ojciec był w obozie koncentracyjnym i przeżył dzięki pomocy niemieckich więźniów, tak że udało mu się powrócić do Paryża pod koniec wojny. Jej babka Gisèle, zatrzymana w tym samym czasie co jej syn, już nie powróciła. Została bezpośrednio deportowana z Drancy do Auschwitz. Po wyzwoleniu ojciec Gisèle wstąpił do partii socjalistycznej (SFIO), gdzie spotkał swoją przyszłą żonę i matkę jego dwóch córek.

Już w gimnazjum Gisèle była zaciekłą anarchistką i przyłączyła się do grupy, która pozostała po Maju 68. W wieku siedemnastu lat nastąpił kolejny zwrot – oświadczyła, że jest syjonistką. W latach siedemdziesiątych nie było we Francji wiele publikacji na temat losu Żydów za niemieckiej okupacji. Gisèle musiała się więc zadowolić publikacjami ogólnie opisującymi tamte czasy i pożerała je zachłannie. Wiedziała, że wielu z tych, co przeżyli, wyjechało do Izraela, a skoro jej babka zginęła, pragnęła spotkać

żydowskie kobiety, które przeżyły te same doświadczenia. Przygotowywała się do emigracji do Izraela (*alija*).

Przez całą zimę 1976 roku intensywnie uczyła się hebrajskiego w Agencji Żydowskiej w Paryżu. Nauczyciel był nerwowym i drażliwym Izraelczykiem, a ona irytowała go ustawicznymi pytaniami i podkreślaniem błędów gramatycznych, które niekiedy robił przy trudnych czasownikach. Wzbudzała jednak ciekawość i okazała się jego najbardziej uzdolnioną uczennicą.

Pod koniec roku przestała przychodzić na zajęcia. Nauczyciel hebrajskiego zdziwił się i zaniepokoił, że mógł ją niechcący urazić podczas dyskusji w klasie. Minęło kilka tygodni, zbliżał się koniec kursu. Pojawiła się nagle, jeszcze bardziej zarozumiała, lecz ze smutkiem w oczach. Oznajmiła mu, że postanowiła przerwać naukę hebrajskiego. Powodem tej decyzji była wizyta Gisèle w Agencji Żydowskiej w celu przygotowania formalności do jej wyjazdu do Izraela. Dowiedziała się, że oczywiście może studiować na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie, lecz żeby zostać uznaną za Żydówkę, musi przejść na judaizm.

Gisèle zawsze wymagała od swego otoczenia, by uznawać ją za Żydówkę, i była dumna ze swojego nazwiska o bardzo żydowskim brzmieniu. Zawsze wiedziała, że jej matka, choć w pełni identyfikowała się z ojcem, była gojką. Wiedziała, że przynależność do religii żydowskiej zależała od tożsamości matki, lecz nie wzięła pod uwagę tego „małego szczegółu" biurokratycznego i uznała, że historia rodziny jej ojca będzie dla niej wystarczającym zaświadczeniem tożsamości. W swojej młodzieńczej niecierpliwości wyobraziła sobie, że wszystko samo się ułoży.

Bezczelnie zapytała się po francusku urzędnika Agencji Żydowskiej, czy jest wierzący, a ten odpowiedział przecząco. Nalegała: „Jak człowiek niewierzący, który uważa się za Żyda, może wymagać od innego, również niewierzącego, żeby zmienił wiarę, aby móc zostać uznanym za członka narodu żydowskiego w jego kraju?". Urzędnik odpowiedział oschle, że takie jest prawo i poinformował ją również, że w Izraelu jej ojciec nie mógłby poślubić jej matki, gdyż jedynie ślub religijny jest uznawany za legalny. Gisèle nagle zdała sobie sprawę, że jest uważana za „bękarta narodowego"; że jest Żydówką jedynie we własnym mniemaniu, Żydówką według innych, skoro uważa się za syjonistkę, ale nie jest wystarczająco żydowska dla Państwa Izraela.

Kategorycznie odmówiła przejścia na judaizm, gdyż odczuwała awersję do wszelkiego rodzaju klerykalizmu. Poza tym znając procedurę konwersji, z jej formalizmem i hipokryzją, poczuła mdłości na samą myśl. Odezwał się w niej radykalny anarchizm i usunęła Izrael z listy swoich planów. Postanowiła, że nie wyemigruje do „państwa narodu żydowskiego" i przestanie się uczyć hebrajskiego.

Rozmowa z izraelskim nauczycielem przebiegała po francusku, ale zakończyła ją w dobrze akcentowanym hebrajskim: „Dziękuję za wszystko, szalom i być może do zobaczenia!" Nauczycielowi zdawało się, że dosłyszał w jej głosie intonację jidysz, którego również się uczyła. Więcej o niej nie słyszał aż do chwili, gdy ujrzał kilka lat później w renomowanej gazecie jej nazwisko, którym podpisany był artykuł krytykujący okupacyjną politykę izraelską. A przy nim zawód – psychoanalityk. Niektórzy

francuscy Żydzi musieli ją okrzyknąć Żydówką nienawidzącą swojej tożsamości, a antysemici rozprawiali zapewne o jej typowo żydowskiej profesji.

Druga studentka nazywała się Larissa. Urodziła się w 1984 roku w małym miasteczku na Syberii. Na początku lat dziewięćdziesiątych, niedługo po upadku ZSRR, jej rodzice wyemigrowali do Izraela, gdzie zostali skierowani do nowo powstającego miasta w Górnej Galilei. Larissa dorastała w środowisku, gdzie mieszały się dzieci imigrantów i dzieci izraelskie. Integracja wydawała się pełna. Larissa władała hebrajskim jak prawdziwa sabra i odnajdywała się w codziennym izraelskim życiu. Oczywiście zdarzało się jej być nazywaną „Rosjanką" z powodu blond włosów, gdyż miejscowa młodzież często dokucza dzieciom nowo przybyłych imigrantów.

W 2000 roku, w wieku szesnastu lat, udała się do urzędu stanu cywilnego Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, żeby wyrobić pierwszy dowód osobisty. Urzędniczka bardzo miło ją przyjęła i poprosiła o wypełnienie formularzy. Gdy doszła do rubryki „narodowość" naiwnie spytała czy może wpisać „żydowska". Po weryfikacji okazało się, że jednak nie. Będzie musiała pozostać „Rosjanką" jak jej matka i tak jak czasem ją w jej mieście obraźliwie nazywano. Później będzie opowiadać, jak to poczuła w tym momencie ból podobny do pierwszej miesiączki – ból wywołany przez naturę i od którego nie można się uwolnić.

Nie była jedyną młodą dziewczyną z tym piętnem w tej miejscowości. Niebawem powstało w gimnazjum stowarzyszenie „nieżydowskich dziewczyn". Spotykały się, aby się wspierać, i postanowiły, że zamażą rubrykę narodowość w dowodzie

osobistym, aby była nieczytelna. Niestety nie powiodło się i musiały żyć z tym oskarżycielskim dokumentem. Gdy tylko skończyły siedemnaście lat, szybko wyrobiły prawo jazdy, gdyż na tym dokumencie tożsamości nie widnieje narodowość kierowcy.

Przy okazji organizowanej do Polski podróży pod hasłem „powrotu do korzeni" i wizyt w obozach śmierci wynikł kolejny problem. Trzeba było dostarczyć do szkoły dowód osobisty, aby otrzymać paszport. Obawiając się, że cała klasa dowie się o jej sekrecie, oraz z powodu ograniczonych środków finansowych jej rodziców zdecydowała się zrezygnować z wycieczki. I tak, nie było jej dane odwiedzenie Auschwitz, który stopniowo zastępuje kibuc Massada jako miejsce pamięci i tworzenia się współczesnej tożsamości żydowskiej. Natomiast bez problemu została wcielona do wojska. Usiłowała wykorzystać swój szczególny narodowy status, żeby uzyskać zwolnienie, lecz władze wojskowe odmówiły.

Pod tym względem pobyt w armii dobrze jej zrobił. Gdy trzeba było złożyć przysięgę na *Pismo Święte*, zadrżała i łzy napłynęły jej do oczu. Na chwilę zapomniała o krzyżyku, który dostała od swojej babci ze strony matki, gdy jako dziecko opuszczała Rosję. W mundurze czuła przynależność do tego narodu i była już pewna, że jest uważana za stuprocentową Izraelkę, która zerwała z rosyjską kulturą swoich rodziców. Postanowiła spotykać się wyłącznie z chłopcami sabra i unikać Rosjan. Lubiła, gdy mówiono jej, że nie wygląda na Rosjankę pomimo podejrzanej blond czupryny. Pomyślała o przejściu na judaizm. Poszła nawet do wojskowego rabina, lecz w ostatniej chwili zrezygnowała. Nie chciała skazać matki na tożsamościową izolację, choć ta nie była szczególnie wierząca.

Po odbyciu służby wojskowej zamieszkała w Tel Awiwie i wtopiła się w pełni w to ruchliwe miasto. Wydawało się, że adnotacja w jej dowodzie nie ma już znaczenia i jej ciągłe poczucie niższości było czysto subiektywne. Czasami jednak w nocy, gdy była bardzo w jakimś chłopcu zakochana, ogarniał ją lęk – jaka żydowska matka zgodzi się na nieżydowskie wnuki jakiejś sziksy?

Rozpoczęła studia na wydziale historii na uniwersytecie. Czuła się tam dobrze i szczególnie lubiła atmosferę w kafeterii. Na trzecim roku zapisała się na zajęcia o nazwie „Narody i nacjonalizm w dzisiejszych czasach". Powiedziano jej, że nauczyciel nie jest specjalnie wymagający i nie będzie się musiała bardzo wysilać. Później zrozumiała, że zupełnie coś innego przyciągnęło jej uwagę przy wpisywaniu się na listę.

Na pierwszych zajęciach wykładowca zapytał, czy wśród studentów jest ktoś, kto nie jest uznawany za Żyda przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Nikt nie podniósł ręki. Larissa obawiała się, że wykładowca, który wydawał się trochę zawiedziony, spojrzy w jej kierunku, ale on nie nalegał. Poza kilkoma nudnymi zajęciami, reszta bardzo ją wciągnęła; zaczynała rozumieć specyfikę polityki tożsamościowej Izraela. Powoli pojęła istotę sytuacji, które przeżyła. Widziała je teraz w innym świetle i zrozumiała, że w jej głowie, jeśli nie w genach, zaliczała się do ostatnich Żydów Państwa Izraela.

Pod koniec semestru, gdy trzeba było wybrać temat pracy zaliczeniowej, spytała wykładowcy na boku:

– Czy pamięta pan pytanie, które zadał pan na pierwszych zajęciach?

– O czym pani mówi?

– Spytał się pan, czy jest wśród nas ktoś, kto nie jest uznawany za Żyda. Powinnam była podnieść rękę, lecz nie ośmieliłam się.

I dodała z uśmiechem:

– Można powiedzieć, że nie miałam odwagi, żeby się wychylić.

– A więc proszę napisać o tym, co panią doprowadziło do takiego postępowania. Zachęci mnie to może do napisania książki o zagubionym narodzie, który chce uchodzić za tułający się naród-rasę.

Oddała w terminie pracę, za którą dostała doskonałą ocenę. To była ta kropla, która przełamała barierę obaw i nawyk odkładania na później.

Zapewne można się już domyślić, że wykładowca historii Larissy uczył również hebrajskiego Gisèle w Paryżu. W młodości był przyjacielem Mahmuda, technika dźwigowego, jak również drugiego Mahmuda, który został narodowym poetą palestyńskim. Był również zięciem Bernardo, anarchisty z Barcelony, i synem Szolka, komunisty z Łodzi. Jest autorem tej kłopotliwej książki, którą napisał między innymi, żeby pomóc zrozumieć ogólną logikę historyczną, na której można oprzeć te osobiste historie o tożsamości.

Zaszczepiona pamięć i historia kontrafaktyczna

Osobiste doświadczenia historyka z całą pewnością mają większy wpływ na wybór jego obszarów badawczych niż w przypadku matematyka czy fizyka. Niesłuszne jest jednak twierdzenie, że

proces i metody pracy historyka są wyłącznie uzależnione od jego życiowych doświadczeń. Hojne subsydia mogą czasem skierować badacza na pewne obszary; w innych przypadkach, rzadszych, same odkrycia zmuszają go do szukania nowych kierunków badań. W jego umyśle przetwarza się wszystko, co wzbudziło zainteresowanie tematyką, z którą walczy.

Wiele innych elementów ma wpływ na ukształtowanie jego orientacji intelektualnych, lecz ponad tym wszystkim, u historyka, tak jak i w każdym obywatelu, są pokłady pamięci zbiorowej, które nawarstwiają się, zanim jeszcze człowiek zostaje dyplomowanym badaczem. U każdego człowieka świadomość rodzi się na gruncie splotu dyskursów sformalizowanych w ramach wcześniejszych ideologii. Nauka historii, wiedza o społeczeństwie w szkole, święta narodowe, dni pamięci, oficjalne ceremonie, nazwy ulic, pomniki ofiar, seriale dokumentalne w telewizji i wiele innych momentów przywoływania pamięci tworzą wyobrażenie przeszłości, na długo zanim historyk posiądzie narzędzia, które pozwolą mu spojrzeć na to krytycznie. Gdy postanawia badać i pisać zawodowo jako historyk, „prawdy", których jest nosicielem, ukierunkowują go w pewną stronę. Choć tak jak każdy inny obywatel, historyk gromadzi w sobie psychologiczne i kulturowe doświadczenia osobiste, to jednak w jego podświadomość nadal wszczepiona jest zbiorowa pamięć.

Gdy był dzieckiem, śpiewał głośno w przedszkolu podczas święta Chanuki: „Przybyliśmy obalić ciemność i trzymamy w dłoniach światło i ogień [...]". Pierwsze obrazy „my" i „oni" zaczęły nabierać kształtu w jego umyśle. „My" – żydowscy Machabeusze, światło, a po drugiej stronie „oni, Grecy i ci, którzy

się z nimi asymilują", czyli ciemność. Później, na lekcjach ze *Starego Testamentu* w podstawówce, nauczył się, że bohaterowie *Pisma Świętego* podbili ziemię, która została im obiecana. Nawet jeśli mógł mieć jakieś wątpliwości co do tej obietnicy, w końcu wywodził się z ateistycznego środowiska, dość naturalnie usprawiedliwiał żołnierzy Jozuego syna Nuna, których postrzegał trochę jak swoich przodków. (Należał do pokolenia, dla którego historia biegła linearnie od *Biblii* do odrodzenia narodowego – w późniejszych latach stworzy inną zależność: od Wygnania do Zagłady.) Identyfikował się z bohaterstwem i bardzo mało z prześladowaniami. Dalszy ciąg jest znany – świadomość przynależności do starożytnego narodu żydowskiego stała się nie tylko pewnikiem, lecz głównym elementem jego własnej tożsamości. Wykłady z historii na uniwersytecie, a nawet fakt zostania historykiem nie dały rady ograniczyć tej „skrystalizowanej pamięci".

Choć państwo-naród stawiało swoje pierwsze kroki, zanim pojawiło się szkolnictwo państwowe, to dzięki niemu mogło stworzyć i wzmocnić swoje podstawy. Przekazywaniem „pamięci wszczepionej" zajmowały się wyższe szczeble pedagogiki, a narodowa historiografia zawsze była centralnym punktem.

Aby stworzyć w nowoczesnych czasach jednolitą wspólnotę, należało napisać spójną wielowiekową historię po to, aby wpoić wszystkim jej członkom poczucie ciągłości czasowej i przestrzennej między przodkami i ojcami przodków. A ponieważ taka bliska więź kulturowa, rzekomo bijąca w sercu narodu, nie istnieje w żadnym społeczeństwie, „agenci pamięci" musieli się nieźle natrudzić, żeby ją wynaleźć. Rozmaite odkrycia zostały

przedstawione za pośrednictwem archeologów, historyków i antropologów. Przeszłość przeszła poważną operację plastyczną; głębokie zmarszczki zostały wypełnione przez autorów powieści historycznych, eseistów i publicystów. Dzięki temu powstał narodowy obraz przeszłości – dumny, czysty i piękny[1].

Choć przy każdym pisaniu historii pojawiają się mity, to jednak te w historiografii narodowej są wyjątkowo rażące. Poczynania ludów i narodów zostały opisane na modłę wielkich posągów umieszczonych na głównych placach metropolii – w zamyśle mają być wielkie, wyrażać potęgę i wielkie bohaterstwo. Aż do ostatniej świerci XX wieku lektura historiografii mogła być podobna do rubryki sportowej w gazecie codziennej: „my" i „oni, wszyscy inni" – taki był podział uważany za niemal naturalny. Tworzenie tego „my" było przez niemal całe sto lat życiowym zadaniem dla historyków i narodowych archeologów, zaprzysiężonych strażników pamięci.

Przed rozmnożeniem się nacjonalizmów w Europie wielu ludzi uważało się za potomków antycznej Troi, lecz pod koniec XVIII wieku mitologia nabrała „naukowego" wymiaru. Dzięki pracom badaczy greckich i innych europejskich nacji o bujnej wyobraźni, obywatele nowożytnej Grecji zaczęli uważać się za biologicznych potomków Sokratesa i Aleksandra Wielkiego albo, w innej wersji, za dziedziców cesarstwa bizantyjskiego. Również dzięki odpowiednio zaadaptowanym podręcznikom mieszkańcy antycznego Rzymu stali się po koniec XIX wieku typowymi Włochami. Galijskie plemiona, które opierały się legionom Juliusza Cezara, były w szkołach Trzeciej Republiki opisane jako złożone z autentycznych Francuzów. Inni historycy wyznaczyli

chrzest i koronację Chlodwiga w V wieku jako prawdziwy początek wiecznej Francji.

Ojcowie narodu rumuńskiego powiązali swoją współczesną tożsamość z Dacją, starożytną kolonią rzymską, i wielce dumni z tej chwalebnej więzi nazwali rumuńskim swój nowy język narodowy. W Wielkiej Brytanii celtyckie plemię Icenów, które zaciekle broniło się przed rzymskim najeźdźcą pod wodzą Boudiki, zostało uznane za zalążek Anglii. Czczony wizerunek Boudiki stał się nieśmiertelny dzięki pomnikowi stojącemu w Londynie. Niemieccy autorzy zaczerpnęli z Tacyta, gdzie opisani są Cheruskowie prowadzeni przez Arminiusza, w nich upatrując ojców założycieli ich starego narodu. Nawet Thomas Jefferson, trzeci prezydent Stanów Zjednoczonych, właściciel setki niewolników, pragnął, by wizerunki Hengista i Horsy, dwóch pierwszych saskich wodzów, którzy podbili Anglię w tym samym wieku, co Chlodwig przyjął chrzest, figurowali na oficjalnych pieczęciach państwa. Umotywował w następujący sposób tę oryginalną propozycję: „To są ci, których z dumą ogłaszamy naszymi przodkami i od których przyjęliśmy zasady polityki i formy rządu”[2].

Tak samo było w XX wieku. Po upadku imperium osmańskiego obywatele nowej Turcji dowiedzieli się, że są biali i są indoeuropejczykami, a jako przodków mają Sumerów i Hetytów. Pewien leniwy brytyjski oficer wyznaczył granice Iraku liniami prostymi na mapie i ci, którzy nagle stali się Irakijczykami, usłyszeli od swoich autorytetów historycznych, że są wszyscy potomkami starożytnych Mezopotamczyków, i równocześnie jako Arabowie potomkami dzielnych żołnierzy Saladyna. Wielu

Egipcjan było przeświadczonych, że starożytne królestwo pogańskich faraonów było ich pierwotną ojczyzną, i nie wydawało im się to niespójne z ich wiernością islamowi. W Indiach, w Algierii, w Indonezji, w Wietnamie i w Iranie wielu jest takich, którzy sądzą, że ich państwo zawsze istniało. Dzieci w szkole już od wczesnych lat uczą się na pamięć wydarzeń, które miały miejsce w ciągu wielowiekowej historii.

Wszczepiona historia każdego Izraelczyka żydowskiego pochodzenia nie może oczywiście równać się z tymi szalonymi mitologiami! U nas są jedynie niepodważalne i dokładne prawdy. Każdy Izraelczyk wie, bez cienia wątpliwości, że naród istnieje od chwili, gdy otrzymał *Torę* na górze Synaj, a sam jest bezpośrednim i wyłącznym jego potomkiem (poza tymi dziesięcioma plemionami, których jeszcze nie zlokalizowano). Każdy jest przekonany, że ten naród opuścił Egipt i zamieszkał na ziemi Izraela, Ziemi Obiecanej, którą podbił i na której powstało chwalebne królestwo Dawida i Salomona, zanim zostało podzielone na królestwa Judei i Izraela. Również każdy wie, że naród ten, po chwilach chwały, dwukrotnie przeżył wygnanie: pierwszy raz po zburzeniu Pierwszej Świątyni Jerozolimskiej w VI wieku p.n.e. i po raz drugi po zburzeniu Drugiej Świątyni w 70 roku. Naród żydowski zdołał w międzyczasie założyć hebrajskie królestwo Machabeuszów, oparłszy się wcześniej złym wpływom Greków.

Ten naród, z którym identyfikuje się izraelski Żyd i którego postrzega jako najstarszy pośród narodów, tułał się przez blisko dwa tysiące lat. W tym czasie ani nie osiadł, ani nie zasymilował się z innowiercami, obok których żył. Naród ten bardzo się

rozproszył – jego burzliwe dzieje doprowadziły go do Jemenu, Maroka, Hiszpanii, Niemiec, Polski i na sam kraniec Rosji. Lecz zawsze udawało mu się utrzymać ścisłe więzy krwi pomiędzy oddalonymi od siebie wspólnotami, dlatego też jego jedność nie uległa rozbiciu.

Pod koniec XIX wieku pojawiły się szczególne warunki, żeby ten stary naród mógł obudzić się ze swojego długiego letargu i przygotować powrót do starożytnej ojczyzny, gdzie też zaczął powracać z wielkim entuzjazmem. Gdyby nie straszliwa eksterminacja przeprowadzona przez Hitlera, „Erec Jisrael" (ziemia Izraela) błyskawicznie zostałaby zaludniona milionami Żydów, którzy chętnie by tu emigrowali, gdyż marzyli o tym od dwóch tysiącleci. Tak przynajmniej wierzy do tej pory większość Izraelczyków.

Temu tułającemu się narodowi potrzebne było terytorium; tymczasem niezaludniona i dziewicza ziemia czekała, aż naród, który pierwotnie ją zaludniał, powróci do niej, by odżyła i zakwitła. Co prawda w międzyczasie trochę ludzi bez wyraźnej tożsamości na niej zamieszkało, lecz jej naród „pozostał wierny ziemi Izraela poprzez wieki rozproszenia". To jemu więc ziemia się należała, a nie tej mniejszości pozbawionej historii, która pojawiła się tam przypadkiem. Również wojny, które prowadził tułający się naród, by odzyskać swoją ziemię, były słuszne, natomiast gwałtowny opór stawiany przez lokalną ludność był zbrodniczy. Jedynie żydowska dobroć, nie mająca nic wspólnego z *Biblią*, pozwoliła tym obcym nadal mieszkać u boku narodu Izraela, który powrócił do swojego biblijnego języka i ukochanej ziemi.

W Izraelu te pokłady pamięci nie powstały spontanicznie. Zbierały się warstwa po warstwie począwszy od drugiej połowy XIX wieku dzięki utalentowanym twórcom odbudowy przeszłości, którzy zebrali elementy pamięci religijnej, żydowskiej i chrześcijańskiej i na tej podstawie ich płodna wyobraźnia wymyśliła genealogiczny ciąg dla narodu żydowskiego. Przedtem nie istniał tego typu proceder rekonstrukcji opierający się na przywołaniu pamięci, i co zadziwiające, nie ewoluował on od czasu, gdy został po raz pierwszy sformalizowany i spisany. Pomimo akademickiego uznania dla badań nad przeszłością żydowską – najpierw na wydziałach stworzonych w Jerozolimie w okresie mandatu brytyjskiego, potem w Izraelu, następnie w katedrach judaizmu w zachodnim świecie – pojęcie „czasu żydowskiego" wcale nie ewoluowało. Do dziś określany jest jako monolityczny i etnonarodowy.

Obfita historiografia poświęcona judaizmowi i Żydom z pewnością pozwala na rożne podejścia. Debaty czy nawet polemiki nie ominęły najważniejszego obszaru tworzenia historii narodowej, lecz esencjalistyczne koncepcje stworzone pod koniec XIX wieku i na początku XX praktycznie nie były podważane aż do dziś. Duże zmiany, które pod koniec XX wieku zasadniczo zmieniły w świecie zachodnim historię jako dziedzinę nauki, w tym znaczące mutacje paradygmatów badań nad pojęciem narodu, nie dotarły do wydziałów badań nad historią narodu żydowskiego na izraelskich uniwersytetach. I co przedziwne, nie ma również śladu po nich na wydziałach judaizmu na uniwersytetach amerykańskich i europejskich.

Pojawiające się odkrycia, które mogłyby stać w sprzeczności z ciągłym i linearnym obrazem historii Żydów, nie odbijały się praktycznie żadnym echem. Narodowy imperatyw, niczym solidnie zamknięta szczęka, blokował wszelkie niezgodności z obowiązującym nurtem i odchylenia od niego. Specjalne instancje zajmujące się produkcją wiedzy na temat przeszłości żydowskiej, syjonistycznej i izraelskiej – czyli wydziały poświęcone wyłącznie „historii narodu żydowskiego" zupełnie oddzielone od wydziałów historii (zwanej w Izraelu „historią powszechną"), tak jak od wydziałów historii Bliskiego Wschodu – miały spory wpływ na to dziwne skostnienie i upartą odmowę otwarcia się na nowości historiograficzne dotyczące pochodzenia i tożsamości Żydów. Był szum w sferze publicznej wokół problematyki „kto jest Żydem", głównie w kwestiach prawnych, lecz historycy w ogóle się tym nie przejęli, gdyż dla nich odpowiedź jest z góry znana – Żydem jest ten, kto wywodzi się z narodu żydowskiego wygnanego dwa tysiące lat temu.

Pod koniec lat osiemdziesiątych odbywała się dyskusja między „nowymi historykami" i przez chwilę wydawało się, że poruszy ona niektórymi aksjomatami pamięci izraelskiej, lecz „licencjonowani" badacze przeszłości praktycznie w niej nie uczestniczyli. Większość uczestników tej publicznej debaty, co prawda nielicznych, wywodziło się z innych dziedzin lub nawet zupełnie spoza kręgów akademickich. Socjologowie, orientaliści, lingwiści, geografowie, badacze literatury, archeologowie, a nawet niezależni pisarze wygłosili swoje refleksje na temat żydowskiej, syjonistycznej i izraelskiej przeszłości. Zagraniczni absolwenci historii, którzy jeszcze nie otrzymali posady w Izraelu, również

wnieśli swój wkład. Z „wydziałów historii żydowskiej", które powinny być głównymi orędownikami nowych kierunków badań, dochodziły jedynie lękliwe i konserwatywne echa, podane w apologetycznej retoryce opierającej się na tradycyjnych poglądach[3].

„Historia kontrafaktyczna" lat dziewięćdziesiątych zajęła się przede wszystkim przebiegiem i konsekwencjami wojny z 1948 roku, której moralne skutki były szeroko omawiane. Nie sposób przecenić wpływu tej debaty na tworzenie pamięci społeczeństwa izraelskiego. „Syndrom 1948", który męczy izraelską świadomość, stanowi istotny element przyszłej polityki Państwa Izraela. Może nawet zostać uznany jako zasadniczy dla jego dalszego istnienia. Istotnie, każdy znaczący kompromis z Palestyńczykami, aby mógł być pewnego dnia uzyskany, będzie musiał wziąć pod uwagę nie tylko historię Żydów, lecz również współczesną historię tych „drugich".

Ostatecznie ta ważna dysputa miała dość ograniczony dalszy ciąg na polu badań naukowych i tylko trochę zainteresowała społeczeństwo. Stare pokolenie całkowicie odrzuciło nowe dane i analizy, które stały w sprzeczności ze sztywnymi wartościami, którymi się kierowało w swoim życiu. Młode intelektualne pokolenie mogłoby może przyznać się do „grzechów pierwotnych", które towarzyszyły tworzeniu państwa, lecz jego morale, bardziej elastyczne i cechujące się relatywizmem, pozwoliło przełknąć te „wpadki". Jakaż jest waga Nakby w porównaniu z wagą Zagłady? Czy można porównać krótkie i ograniczone wygnanie Palestyńczyków do tysiącletnich prześladowań i wygnania, których doznał tułający się lud?

Badania socjohistoryczne, skoncentrowane nie na wydarzeniach politycznych (w tym przypadku „grzechach”), lecz na długoterminowych procesach dotyczących syjonizmu, również nie wzbudziły zainteresowania. Choć zostały opisane przez Izraelczyków, to nie zostały opublikowane po hebrajsku[4]. Nieliczne dzieła, które usiłowały podać w wątpliwość fundamentalne paradygmaty historii narodowej, nie wywołały żadnych reakcji. Można wymienić w tej kwestii *Narodowy Bilans,* odważne dzieło Boaza Erona, i stymulujący esej Uriego Rama „Syjonistyczna historiografia i wynalezienie współczesnego narodu żydowskiego”[5]. Te dwa dzieła w sposób radykalny zmieniają profesjonalną historiografię przeszłości żydowskiej, lecz tego typu wyzwanie w zasadzie nie wywarło wrażenia na „licencjonowanych” twórcach tejże przeszłości.

Niniejsze dzieło zostało napisane po przełomowych książkach z lat osiemdziesiątych i początku lat dziewięćdziesiątych. Bez ścieżek wytyczonych przez Boaza Evrona, Uriego Rama i innych Izraelczyków, oraz przede wszystkim bez wkładu zagranicznych naukowców, jak Ernest Gellner i Benedict Anderson, w rozwój problematyki narodu[6], wątpliwe, by autor niniejszej książki wbił sobie do głowy, że należy ponownie zbadać źródła własnej tożsamości i oswobodzić się z nawarstwiających się od dzieciństwa pokładów zbiorowej pamięci.

Historia narodowa przypomina las pełen wysokich i rozłożystych drzew, które ograniczają widoczność i gdzie dostrzec można tylko jeden dominujący metaopis. Specjalizacja ukierunkowuje badaczy na konkretne obszary naukowe, co uniemożliwia każdą próbę ogarnięcia lasu w całości. Zbieranie

kolejnych fragmentów może, rzecz jasna, zakończyć się przeobrażeniem ogólnego opisu. Oczywiście pod warunkiem, że obszary badań historycznych wpisują się w pluralistyczną kulturę, która nie jest obciążona napięciami i konfliktami zbrojnymi o charakterze narodowym i czuje się zadowolona ze swojej tożsamości i swoich korzeni.

Takie założenie może słusznie wydawać się pesymistyczne, gdy się spojrzy na rzeczywistość izraelską w 2008 roku. W ciągu sześćdziesięciu lat istnienia Państwa Izraela historia narodowa bardzo mało ewoluowała i wątpliwe, by w krótkim czasie miało to nastąpić. Dlatego też autor nie żywi specjalnych złudzeń co do przyjęcia tej książki. Czy można choć mieć nadzieję, że niektórzy podejmą ryzyko zadawania sobie bardziej radykalnych pytań na temat przeszłości? I te pytania przyczynią się do zmniejszenia siły przywiązania do tożsamości natury esencjalistycznej, do której przywiązani są dziś prawie wszyscy Izraelczycy pochodzenia żydowskiego.

Niniejszy tekst został napisany przez zawodowego historyka, który podjął ryzyko zwyczajowo zakazane w jego profesji. Otóż według funkcjonujących obecnie zasad akademickich, badacz musi się zawsze trzymać obszarów, w których się specjalizuje i jest biegły. Rzut oka na tytuły rozdziałów ukazuje, że tematy poruszone w tej książce dotyczą więcej niż jednej dziedziny badawczej. Eksperci w nauczaniu *Biblii*, historycy Starożytności, archeolodzy, mediewiści, a zwłaszcza specjaliści od badania narodu żydowskiego będą się oburzać na intruza, który wkroczył w sposób nieuprawniony na ich teren badań.

Zarzut ten nie będzie bezpodstawny. Autor jest tego w pełni świadomy. O ileż byłoby lepiej, gdyby do opracowania tego tematu zasiadł wielodyscyplinarny zespół, a nie samotny historyk. Niestety nie było to możliwe z powodu braku chętnych. Z tego też powodu czytelnicy prawdopodobnie mogą wychwycić jakieś błędy czy nieścisłości – autor z góry prosi o wyrozumiałość i zaprasza swoich krytyków do poprawienia ich w razie możliwości. Albowiem autor nie czuje się jak Prometeusz, który wykradł dla Izraelczyków ogień historycznej prawdy, nie obawia się więc, że wszechmocny Zeus, czyli korporacja historiografii żydowskiej, wyśle sępa, by pożarł mu wątrobę – w tym wypadku jego teorię – gdy będzie przykuty do skały. Chciałby również podkreślić ważną kwestię – przybycie kogoś spoza konkretnej dziedziny pozwala w niektórych przypadkach spojrzeć pod innym kątem i dojść do niespodziewanych powiązań. Czasem bycie na marginesie, a nie w centrum wzbogaca myśl historyczną, pomimo braku specjalizacji w danym zakresie i wynikającej z tego sporej dozy przypuszczeń.

„Specjaliści" od historii żydowskiej jak dotąd nie odpowiedzieli na niektóre pytania, które mogą na pierwszy rzut oka wydawać się zaskakujące, są jednak fundamentalne. Uczynienie tego za nich wcale nie jest pozbawione sensu. Czy lud żydowski naprawdę istniał przez kilka tysiącleci, podczas gdy inne „ludy" dawno wtopiły się w jeszcze inne lub zniknęły? W jaki sposób i dlaczego *Biblia*, wspaniała biblioteka teologiczna, o której tak naprawdę nie wiadomo, kiedy jej części zostały napisane i skompilowane, stała się wiarygodną książką do historii, która opisuje narodziny narodu? Do jakiego stopnia królestwo Machabeuszów z Judei,

którego poddani nie mówili wszyscy tym samym językiem, a większość nie umiała ani pisać, ani czytać, mogło stanowić państwo-naród? Czy mieszkańcy Judei rzeczywiście zostali wygnani po zburzeniu Świątyni, czy jest to chrześcijański mit, który został przeniesiony, nie przez przypadek, do tradycji żydowskiej? A skoro nie było wygnania narodu, co się stało z lokalnymi mieszkańcami i kim są te miliony Żydów, które pojawiły się na scenie historii w nieoczekiwanych miejscach?

Jeśli rozproszeni po całym świecie Żydzi są jednym i tym samym ludem, jakie można odnaleźć wspólne cechy na polu kulturowym i etnograficznym (laickim) miedzy Żydem kijowskim a Żydem z Marrakeszu poza tą samą religią i pewnymi praktykami rytualnymi? Wbrew temu, co nam się opowiada, judaizm był „po prostu" atrakcyjną religią, której ekspansja miała miejsce, zanim nadeszli jego zwycięzcy konkurenci: chrześcijaństwo i islam. Religia żydowska pomimo upokorzeń i prześladowań, których doznała, umiała jednak dotrwać do współczesnych czasów. Czy teza, według której judaizm jest określany jako ważna kultura oparta na wierze, a nie jako narodowa kultura wyjątkowego narodu, pomniejsza jego szacowność? Tak przynajmniej myślą od stu pięćdziesięciu lat wyznawcy pojęcia narodu żydowskiego!

Czy przy braku wspólnego świeckiego mianownika pomiędzy wspólnotami religijnymi Żydzi są zjednoczeni i odróżniani dzięki „więzom krwi"? Czy Żydzi utworzyli „obcy naród-rasę", jak to przedstawiali antysemici i kazali w to wierzyć począwszy od XIX wieku? Czy więc Hitler, pokonany w 1945 roku, w ostatecznym rachunku zwyciężył na płaszczyźnie pojęciowej i umysłowej

w państwie „żydowskim”? Jakie są szanse na obalenie jego teorii, według której Żydzi są nosicielami specyficznych cech biologicznych, skoro wczoraj mówiło się o „krwi żydowskiej”, a nawet dziś jest sporo mieszkańców Izraela, którzy wierzą w istnienie „żydowskich genów”?

Kolejna ironia losu – był taki czas w Europie, kiedy ci, którzy twierdzili, że Żydzi z powodu swojego pochodzenia są obcym ludem, uważani byli za antysemitów. Teraz, wręcz przeciwnie, ludzie ośmielający się twierdzić, że ci, którzy są uważani za Żydów rozproszonych po świecie, nie tworzą odrębnego ludu lub narodu jako takiego, natychmiast nazywani są „wrogami Izraela”.

Z powodu specyficznej syjonistycznej definicji narodu, Państwo Izraela sześćdziesiąt lat po swoim utworzeniu nadal nie chce postrzegać się jako republika służąca swoim obywatelom. Jak wiadomo, blisko jedna trzecia z nich nie jest uważana za Żydów i według prawa Izrael nie jest ich państwem. Od samego początku nie pozwalano na integrację lokalnych mieszkańców z powstającą kulturą i rozmyślnie trzymano ich z dala. Ponadto Izrael nigdy nie chciał być demokracją wielokulturową (jak Wielka Brytania czy Holandia) lub wielospołeczną (jak Szwajcaria lub Belgia), czyli po prostu państwem, które akceptuje różnorodność, a zarazem służy swoim mieszkańcom. Zamiast tego Izrael nadal uważa się za żydowskie państwo należące do Żydów całego świata, chociaż ci nie są już prześladowanymi uciekinierami, lecz pełnoprawnymi obywatelami, żyjącymi jak równy z równym z mieszkańcami krajów, w których postanowili dalej mieszkać. To pogwałcenie zasady, na której opiera się współczesna demokracja, i przywiązanie do nieograniczonej etnokracji stosującej

dyskryminację części swoich obywateli, opiera się na micie założycielskim wiecznego narodu, odrodzonego, by powrócić pewnego dnia do „ziemi przodków".

Trudno będzie napisać nową żydowską historię, patrząc przez pryzmat syjonizmu. Światło, które się w nim załamuje, nieustannie odbija się kolorami etnocentryzmu. Czytelnik musi być świadomy, że główną tezą niniejszej książki jest, że Żydzi zawsze tworzyli spore wspólnoty religijne, które pojawiły się w różnych obszarach świata, lecz nie stanowią *éthnosu,* który ma jedno jedyne pochodzenie, który przemieszczał się w trakcie długiej tułaczki. Nie jest to kronika wydarzeń, lecz głównie krytyka obowiązującego dyskursu historiograficznego, co pozwala czasem przedstawić alternatywne rozwiązania. Autor zaczął od pytania zadanego przez historyka Marcela Detienne'a: „Jak odnacjonalizować historie narodowe?"[7]. I jak przestać chodzić tymi samymi ścieżkami, wybrukowanymi przede wszystkim materiałami wyrażającymi w przeszłości narodowe marzenia?

Marzenie o narodzie było istotnym etapem rozwoju historiografii, tak jak i ewolucji nowoczesności. Te marzenia zaczęły się rozpływać i zanikać pod koniec XX wieku. Coraz liczniejsi badacze analizowali, rozbierali na czynniki pierwsze wielkie historie narodowe, a zwłaszcza wspólne mity założycielskie, które dotąd zajmowały znaczące miejsce w kronikach. Po co dodawać, że ta laicyzacja historii dokonała się pod wpływem rozwoju globalizacji kulturalnej, która przybiera nieoczekiwane kształty w całym świecie zachodnim?

Jutro inne marzenia o tożsamości zastąpią wczorajsze koszmary. Tak jak każda osobowość złożona jest z płynnych

i różnorodnych tożsamości, tak historia jest także tożsamością w ruchu. Niniejszy tekst próbuje objaśnić ten ludzki i społeczny wymiar, który przewijał się poprzez wieki.

Nasze długie zagłębienie się w historię Żydów oddala nas od powszechnie uznanych teorii, co wcale nie oznacza, że pozbawione jest subiektywizmu lub że autor uważa się za człowieka pozbawionego ideologicznych inklinacji. Wręcz przeciwnie, chciał przedstawić zarysy historii kontrafaktycznej, która być może stanie się zalążkiem nowego typu pamięci kolektywnej. Będzie to pamięć świadoma relatywizmu prawdy, którą niesie, i próbująca połączyć tworzące się lokalne tożsamości z uniwersalną i krytyczną wizją przeszłości.

---

[1] Na temat wymyślenia fikcyjnej przeszłości zobacz E. Hobsbawm i T. Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008.

[2] Cytowane w Patrick J. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe,* Princeton University Press, 2002, s. 7. Ten błyskotliwy esej pokazuje, jak kruche podstawy ma „etniczne" rozgraniczanie narodów w Średniowieczu, co w sposób błędny wykorzystywane jest w historiografii narodowej dzisiejszej Europy.

[3] Na temat tej debaty zobacz książkę Laurence J. Silberstein, *The Postzionism Debates. Knowledge and Power In Izraeli Culture*, New York, Routledge, 1999. Zobacz również rozdział "Le postsionisme: un débat historiografique ou intellectuel?" w mojej książce *Les Mots et la Terre. Les intellectuels en Israël*, Paris,

Fayard, 2006, s. 247-287, oraz pracę Sébastiena Boussois, *Israël confronté à son passé. Essai sur l'influence de la "nouvelle histoire",* Paris, L'Harmattan, 2007.

[4] Chodzi głównie o dwa eseje: Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory. The Socio-Territorial Dimension of the Zionist Politics,* Berkeley, University of California Press, 1983, i Gershon Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict, 1882-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

[5] Zobacz Boaz Evron, *Jewish State or Israeli Nation*, Blomington Indiana University Press, 1995, i Uri Ram, "Zionist historiography and the invention of modern Jewish nationhood: the case of Ben Zion Dinur", *History and Memory*, VII, 1, 1995, s. 91-124. Należy również dodać, że „Kanijczycy" byli pierwszymi w Izraelu, którzy podali w wątpliwość klasyczne paradygmaty historiografii syjonistycznej, ale opierali się w tej kwestii na bardzo słabych mitologicznych podstawach.

[6] Zobacz Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu,* Kraków, Wyd. Znak, 1997, i Ernest Gellner, *Narody i nacjonalizm,* Warszawa, Difin, 2009.

[7] Marcel Detienne, *Comment être autochtone*, Paris, Seuil, 2003, s. 15. Przy okazji należy wspomnieć, że książka ta została częściowo zainspirowana moimi rozmowami z historykiem Markiem Ferro. Zobacz jego artykuł „Les Juifs; tous des sémites?", w: *Les Tabous de l'histoire,* Paris, Nil Editions, 2002, s. 115-135.

Rozdział 1
Tworzenie narodów. Suwerenność i równość

„Żaden naród nie posiada naturalnej bazy etnicznej, lecz w miarę jak formacje społeczne nacjonalizują się, składające się na nie ludy, czy dzielą się, czy dominują inne, nabierają charakteru etnicznego – to znaczy zaczynają być przedstawiane w przeszłości i przyszłości jako naturalne społeczeństwo [...]”
Etienne Balibar, *La Forme nation: histoire et idéologie*, 1988.

„Demokracja pojawiła się na świecie pod postacią nacjonalizmu, zawarta w idei narodu niczym motyl w swoim oprzędzie.”
Liah Greenfeld, *Nationalisme. Cinq voies vers la modernité*, 1992.

Od ponad wieku badacze i filozofowie deliberują nad kwestią narodu i nie są w stanie znaleźć jasnej definicji, akceptowanej przez wszystkich. Prawdopodobnie trzeba będzie poczekać na koniec ery narodowej, aby osiągnąć konsensus. Sowa Minerwy musi odlecieć, rozerwawszy dziobem na strzępy tę nadrzędną

i wszechmocną tożsamość, która trzyma w ryzach zbiorowe wyobrażenia współczesnych czasów. Niemniej każdy esej historyczny, zwłaszcza taki, który może wywołać polemikę, powinien rozpocząć się od krótkiego nawet wyjaśnienia podstawowych pojęć, na których się opiera. Będzie to męczące zadanie, jednakże opis słownictwa i objaśnienie podstawowych założeń wykorzystanych w książce pozwoli uniknąć być może zbędnych nieporozumień[8].

Pojęcie „naród" pochodzi z późnej łaciny *natio*. Jego wcześniejszym źródłem jest czasownik *nascere*, który znaczy „rodzić się". Aż do XX wieku słowo to było głównie używane do opisu mniejszych i większych grup ludzi, których łączyły różnego typu relacje. W starożytnym Rzymie było to, na przykład, zwyczajowe i częste określenie obcokrajowców, ale mogło również określać różne gatunki zwierząt. W Średniowieczu mogło oznaczać grupy studentów, którzy przybyli z najdalszych zakątków świata. W Anglii na początku nowożytnych czasów oznaczało warstwy arystokratyczne. Niekiedy używano go do określenia ludów, które miały wspólne korzenie i często mówiły tym samym językiem. Przez cały XIX wiek różnie się go używało i do dziś jego znaczenie budzi nieporozumienia i polemiki.

Jak zauważył Marc Bloch, „ku wielkiej rozpaczy historyków, ludzie nie mają w zwyczaju zmieniać słownictwa za każdym razem, gdy zmieniają zwyczaje"[9]. Można dodać, że jednym ze źródeł anachronizmów w poszukiwaniu historiograficznym jest ludzkie lenistwo, tak naturalne, gdy chodzi o tworzenie pojęć. Istnieje wiele terminów pochodzących bezpośrednio z przeszłości, a używanych obecnie w innym znaczeniu, które wracają do opisu

przeszłości z tą nową konotacją. Dzięki temu odległa przeszłość upodabnia się do naszego współczesnego świata i staje się mu bliższa.

Gdy się prześledzi historyczne i polityczne dokumenty czy nawet współczesne europejskie słowniki, widać nieustanne przesuwanie granic i znaczeń pojęć i wyrazów, zwłaszcza tych, które służą do interpretacji zmiennej rzeczywistości społecznej[10]. Możemy się zgodzić, że, na przykład, rzeczownik „kamień", choć po części uzależniony od kontekstu, odnosi się mniej więcej do określonej rzeczy. Natomiast takie słowa jak „lud", „rasa", „naród", „nacjonalizm", „kraj" i „ojczyzna", tak jak wiele innych abstrakcyjnych pojęć, posiadały przeróżne znaczenia, czasem przeciwstawne, czasem uzupełniające, ale zawsze problematyczne. Wyraz „naród" został przetłumaczony na współczesny hebrajski jako *leom* lub *ouma*. Oba pochodzą z bogatego biblijnego zasobu słów[11]. Zanim zagłębimy się w dyskusję o pojęciu „nacjonalizm" i spróbujemy określić czym jest „naród" – który zawsze opiera się jednoznacznej definicji – musimy zatrzymać się przy dwóch innych problematycznych wyrazach, których badacze używają wymiennie ze zbyt wielką niefrasobliwością.

Słownictwo – lud i wspólnota etniczna

W niemal wszystkich wydanych w Izraelu książkach do historii pojawia się słowo *am* jako synonim *leom*. *Am* jest również biblijnym słowem, oznacza „lud", *people, Volk*. Ale we współczesnym języku izraelskim, słowo *am* nie ma bezpośredniego

związku z pojęciem „ludzie”, inaczej niż w wielu językach europejskich. Oznacza niepodzielną jednostkę. Jak by nie było, *am,* nawet w starohebrajskim ma bardzo zmienne znaczenia i niestety jego ideologiczne użycie pozostaje wyjątkowo mgliste, przez co po dziś dzień trudno jest włączyć to słowo w poważny dyskurs[12].

Najlepszym sposobem wyjaśnienia tego wyrazu byłoby prześledzenie jego ewolucji. Jednakże w tak krótkim rozdziale nie jest możliwe podanie szczegółowej historii słowa *am* czy „lud”, więc ograniczymy się do kilku uwag na temat sensu, który był mu nadawany w przeszłości.

W większości społeczeństw agrarnych sprzed okresu pojawienia się w XVIII-wiecznej Europie nowoczesnego społeczeństwa, rozwinęła się kultura państwowa, która wpływała na ich otoczenie i tworzyła różnego typu zbiorowe tożsamości w obrębie dominujących warstw społecznych. Wbrew temu, co jest napisane w licznych książkach do historii, ani monarchie, ani księstwa, ani żadne cesarstwo nigdy nie sprzyjały dostępowi całego ludu do ich kultury administracyjnej. Taka współpraca wydawała się im bezużyteczna i nie dysponowały środkami technologicznymi, instytucjonalnymi czy komunikacyjnymi, żeby wprowadzić to w życie. Niepiśmienni chłopi, którzy tworzyli absolutną większość tego przednowoczesnego świata, nadal przekazywali sobie z pokolenia na pokolenie lokalną, przesiąkniętą przesądami i obskurantyzmem kulturę. Jeśli mieszkali nieopodal lub wewnątrz królewskiego miasta, ich dialekt był bliższy centralnemu językowi urzędowemu i bardziej stanowili część tego, co można było nazwać „ludem”. Natomiast jeśli uprawiali ziemię

z dala od ośrodków politycznych, więź między ich lokalnym dialektem a państwowym językiem urzędowym była słabsza[13].

Nie zapominajmy, że dopóki społeczeństwa podlegały zasadzie rządów z Bożej łaski, a nie woli ludu, dopóty rządzący nie musieli zdobywać miłości swoich poddanych. Ich podstawową troską było utrzymanie stanu, w którym poddani bali się ich. Dbali oczywiście, aby aparat władzy był im wierny, żeby zapewnić ciągłość i stabilność rządów. Równocześnie wymagali od chłopów, by oddawali im nadwyżki swoich plonów i dostarczali żołnierzy rodzinom królewskim (i arystokracji). Musieli, co zrozumiałe, korzystać z siły lub przynajmniej groźby użycia siły, by móc ściągać podatki. Jednakże obecność takiej władzy dawała w zamian tym „dostarczycielom pożywienia" poczucie bezpieczeństwa.

Taki aparat rządowy zajmujący się ściąganiem podatków i poborem żołnierzy przeżył głównie dzięki zbieżności interesów wyższych warstw szlachty i urzędników administracji królewskiej. Względna ciągłość i stabilność tych systemów, wyrażana nie tylko koronacją króla, lecz również ustanowieniem dynastii monarszych, wynikała już wówczas z wprowadzenia w życie pewnej ideologii. Obrządki religijne celebrowane wokół rządzących wytworzyły powiązania feudalne i legitymizację, „która nie pochodziła z tego świata". Nie oznacza to jednak, że religie politeistyczne, a później monoteistyczne, zostały stworzone bezpośrednio w celu uprawomocnienia organizacji władzy. Jednakże większość z nich, jeśli nie wszystkie, umacniają potęgę rządzących.

Instytucjonalizacja wiary wokół rządu dała początek wąskiej, lecz potężnej warstwie społecznej, która zyskiwała na znaczeniu w aparacie administracyjnym, czasami wiążąc się z nim, czasem konkurując. Klasa ta – składająca się z wielkich kapłanów, pisarzy dworskich, proroków, a później kleru, biskupów i ulemów – była oczywiście zależna od ośrodków politycznych, lecz dzięki uprzywilejowanym stosunkom i bezpośrednim kontaktom z bóstwem stworzyła sobie silny „kapitał symboliczny".

W dawnych cywilizacjach agrarnych duchowny sprawował władzę na różne sposoby, lecz jego siła wynikała z wiary. Próbował więc bezustannie zwiększyć liczebność swoich wiernych. Choć najczęściej nie dysponował narzędziami takimi, jak administracja rządowa, które pozwoliłyby mu stworzyć masową i jednorodną kulturę, to jednak stosunkowo dobrze realizował swoje hegemoniczne plany.

Jednakże ani strategii tworzenia dominujących grup wokół ośrodków władzy w społeczeństwach agrarnych, ani technik wprowadzonych przez instytucje religijne, by zorganizować wiernych, nie można porównać do polityki tożsamościowej, która zaczęła nabierać kształtów wraz z pojawianiem się państw-narodów pod koniec XVIII wieku. Nawet jeśli, jak już wspominaliśmy wyżej, lenistwo w wymyślaniu nowych pojęć połączone z ideologicznymi i politycznymi interesami, którym plastyczność tej terminologii bardzo odpowiadała, doprowadziły do zupełnego zatarcia głębokich różnic między teraźniejszością a przeszłością, jak również między starym światem agrarnym a nowym przemysłowym i handlowym, w którym nadal żyjemy.

W starych dokumentach, historycznych i innych, słowem „lud” określano grupy posiadające różne cechy – mogły to być potężne plemiona, społeczeństwa żyjące w minikrólestwach lub miniksięstwach, wspólnoty religijne różnych wielkości lub, zupełnie odwrotnie, warstwy biedoty spoza kręgu elit politycznych i kulturalnych (na przykład „lud ziemi” po hebrajsku). Od „ludu galijskiego” pod koniec Starożytności po „lud saksoński” na terytorium niemieckim na początku czasów nowożytnych; od „ludu Izraela” z czasów *Starego Testamentu* po „lud Boży” lub *God's People* w średniowiecznej Europie; od grup wieśniaków mówiących podobnymi dialektami po zbuntowane tłumy miejskie – określeniem „lud” nazywano grupy ludzi o niejasnych i zmiennych granicach tożsamości. Wraz z rozwojem miast oraz środków transportu i komunikacji w Europie Zachodniej XV wieku, pojawiły się bardziej klarowne linie podziału miedzy grupami językowymi. Pojęcie „lud” zaczęło pomału odnosić się wyłącznie do nich.

Co ciekawe, od chwili pojawienia się idei narodu pod koniec XVIII i na początku XIX wieku, ta sama ideologia i metatożsamość, które obejmowały wszystkie nowoczesne kultury, wciąż potrzebują używać słowa „lud” głównie po to, aby podkreślić stopień dawności i ciągłości narodu, które pomogły stworzyć. U podstaw tworzenia narodu niemal zawsze są elementy kulturowe, językowe lub religijne, pozostałości poprzednich etapów historycznych. Łączenie „historii ludu” z tymi materiałami, zaadaptowanymi do potrzeb, nadawały jej naukowy charakter. „Lud” stał się pomostem pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, przerzuconym nad głęboką przepaścią

nowoczesności, po którym historycy wszystkich nowych państw-narodów ze spokojem przechodzą.

Aby dokończyć analizę słowa „lud", należy dorzucić ostrzeżenie. Społeczeństwa narodowe XIX wieku często łączyły niekonkretne pojęcie „ludu" ze sztywnym i problematycznym pojęciem „rasy" i używały ich często uzupełniająco, wzmacniająco lub wręcz zamiennie. Wspólne jednolite pochodzenie ludu – zawsze oczywiście wyjątkowe, czy wręcz czyste – stało się ochroną przeciw szkodom, które mogą wyrządzić te uparte i przeszkadzające podrzędne tożsamości widoczne jeszcze pod warstwą ujednolicającej współczesności. Ten wymyślony punkt wyjścia służy również jako filtr ochronny przeciw niechcianemu mieszaniu się z wrogimi narodami sąsiedzkimi.

Po kategorycznym odrzuceniu pojęcia „rasa" w następstwie wydarzeń z pierwszej połowy XX wieku, która była okresem wyjątkowo krwawym, niektórzy historycy zaczęli używać szacownego słowa „wspólnota etniczna", by uniknąć osobistego kontaktu z niewygodną przeszłością. Słowo *éthnos* – „lud" w grece klasycznej – było już używane jako skuteczny odpowiednik lub kompromis lingwistyczny pomiędzy „rasą" a „ludem" jeszcze przed II wojną światową. Jednak jego regularne i „naukowe" użycie zaczęło się w latach pięćdziesiątych i rozprzestrzenia się od tamtej pory. Czar tego słowa bierze się głownie z faktu, że łączy ono w sobie podstawy kulturowe i „więzy krwi", przeszłość językową i pochodzenie biologiczne. Innymi słowy, jest to produkt historyczny, który należy traktować z szacunkiem jako zjawisko naturalne[14].

Wielu autorów posługiwało się tym pojęciem w niewiarygodną łatwością i często zaskakującą niefrasobliwością intelektualną, i wielu zapewne się jeszcze posłuży. Faktem jest, że wielu widzi w nim rodzaj przedwspółczesnej jednostki historycznej, zlepek różnych wspólnych kulturowych elementów pochodzących z przeszłości, który pomimo swojej dezintegracji nadal dziś istnieje pod różnymi postaciami. Wspólnota etniczna jest po prostu w ich mniemaniu grupą ludzi o wspólnym podłożu kulturowym i językowym, czasem niejasnym, lecz będącą jednym z głównych elementów w konstrukcji narodu. Natomiast inni, równie liczni, widzą w pojęciu wspólnoty etnicznej możliwość wprowadzenia tylnymi drzwiami koncepcji esencjalistycznej i rasistowskiej wizji ludu, co tak wzmocniło w XIX i XX wieku kruchą wówczas tożsamość narodową.

Wspólnota etniczna stała się więc nie tylko jednostką historyczno-kulturową, lecz niejasnym bytem o starożytnych korzeniach, którego rdzeniem jest subiektywne poczucie powinowactwa tych, którzy w niego wierzą (podobnie jak w „rasę" w XIX wieku). Jak twierdzą zapaleni badacze, nie można podać w wątpliwość tej opartej na wierze tożsamości, gdyż niesie ona w sobie świadomość pochodzenia, którą należy brać pod uwagę podczas krytycznej i szczegółowej analizy (co zawsze jest słusznym postępowaniem, wręcz niezbędnym), ale trzeba ją również uznać za niepodważalny fakt historyczny. Badacze ci przyznają, że jest możliwe, by wspólnota etniczna, z której wywodzi się współczesny naród, była mitem bez podstaw, lecz nie mamy innego wyjścia jak żyć z tym. Każda próba podważenia jej jest bezcelowa i niepożądana.

Wydaje się, że niejasna koncepcja klasyfikacji grup społecznych ze Starożytności, którą przyjęli ci naukowcy, stała się dla nich w dużej mierze warunkiem *sine qua non* pozwalającym utrzymać niektóre niestałe tożsamości w dzisiejszych czasach. Jednym z tych, którzy poszli wyjątkowo daleko w tym kierunku, był Anthony D. Smith, syn niemieckich uchodźców, który stał się wyjątkowo dociekliwym badaczem narodowości i narodów. Po wielu latach badań uznał, że etniczność odgrywa zasadniczą rolę i nawet nazwał swoje podejście „etnosymbolicznym". Użycie terminu „symboliczny" miało na celu złagodzenie esencjalistycznego brzemienia oraz zachowanie pewnej nieokreśloności. Dla Smitha „grupa etniczna wyróżnia się czterema charakterystycznymi cechami: poczuciem wspólnego pochodzenia, świadomością jednej historii i wiarą w wspólne przeznaczenie, obecnością jednej czy dwóch wspólnych specyficznych cech kulturowych i wreszcie poczuciem wyjątkowej solidarności"[15].

W oczach brytyjskiego badacza *éthnos* przestaje być wspólnotą językową o wspólnym stylu życia; niekoniecznie musi przebywać na konkretnym terytorium, wystarczy, że ma z nim więź; nie musi się składać z różnych form kulturowych, lecz może zadowolić się jedną, i nie musi posiadać konkretnej historii, gdyż stare mity mogą wypełniać tę rolę w równie skuteczny sposób. Pamięć zbiorowa nie jest świadomym procesem, który ewoluuje od teraźniejszości do przeszłości (i zawsze ktoś mógłby ją usystematyzować), lecz naturalnym mechanizmem, ni to religijnym, ni to narodowym, który samodzielnie płynie od przeszłości ku teraźniejszości. Definicja etniczności u Smitha jest

więc zbieżna ze sposobem, w jaki syjoniści pojmują żydowską obecność w historii. Podobną wizję przeszłości mają panslawiści, „Aryjczycy" czy Indoeuropejczycy, czy nawet czarni Hebrajczycy ze Stanów Zjednoczonych. Jest ona jednak bardzo odległa od przyjętej przez tradycyjnych antropologów definicji tego pojęcia[16].

Pod koniec XX wieku i na początku XXI „etniczność", którą Balibar trafnie zdefiniował jako zupełnie fikcyjną, zyskała na popularności. Francuski filozof wielokrotnie podkreślał, że narody nie są „etniczne" i samo pojęcie „pochodzenia etnicznego" jest wątpliwe. To właśnie nacjonalizacja tych społeczeństw sprawia, że takimi się stają – „to znaczy są przedstawiane w przeszłości lub przyszłości, jakby tworzyły naturalną społeczność"[17]. To krytyczne podejście przestrzegające przed pułapkami definicji etnobiologicznych lub etnoreligijnych nie wywarło niestety wystarczającego efektu i liczni teoretycy ideologii narodowej, jak i historycy wierni swojemu narodowi, nadal ubarwiali swoje analizy i wypowiedzi etniczną i esencjalistyczną frazeologią. Spadek popularności klasycznej idei narodu w zachodnim świecie na początku XXI wieku nie osłabił tej tendencji, a wręcz wzmocnił ją w pewnych aspektach.

Jak by nie było, gdy w niniejszej książce miejscami pojawia się wyraz „lud" („wspólnota etniczna" nie występuje z powodu swojej konotacji biologicznej) określa on ostrożnie zbiorowość ludzi raczej niestałą i przednowożytną, a zwłaszcza taką z początkowych stadiów nowożytnej modernizacji. Wspólne dla tych grup mianowniki językowo-kulturowe nigdy nie były bardzo precyzyjne; są rezultatem wpływu jakiejś wyższej struktury administracyjnej

i mieszały się z niższymi formami kultury w królestwach czy księstwach. „Lud" jest więc grupą społeczną żyjącą na określonym obszarze i posiadającą charakterystyczne cechy, które określają wspólne laickie normy i zwyczaje (dialekty, potrawy, sposób ubierania się, pieśni ludowe i inne). Te wyraźne cechy językowe i etnograficzne, które istniały jeszcze przed pojawieniem się państw-narodów, nie były jeszcze zupełnie ustabilizowane i nie różniły się znacząco od cech innych grup. To przypadkowa historia relacji międzypaństwowych spowodowała w większości przypadków różnice między „ludami".

„Ludy" tego typu czasem służyły, jak już wspomniano, za podporę przy tworzeniu nowego narodu i często znikały zupełnie w procesie „nacjonalizacji" współczesnej cywilizacji. Kultura „ludu" angielskiego stała się hegemoniczna w Wielkiej Brytanii, tak jak kultura z Ile-de-France i język urzędowy królów burbońskich w całym królestwie Franków. „Lud" galijski, jak i Bretończycy, Bawarczycy, Andaluzyjczycy czy nawet „lud" jidysz zupełnie zanikły w tym procesie.

Budowa narodu może również prowadzić do odwrotnego wyniku. W mniejszościowych grupach językowych i kulturowych, które nie były zbytnio widoczne przed erą narodową, tworzenie się odrębnej świadomości tożsamościowej może być spowodowane zbyt szybkim i scentralizowanym, lub faworyzującym jedną stronę procesem budowy tożsamości. W takim wypadku drobna różnica może urosnąć do rangi silnego bodźca. Pojawia się wtedy w grupie wykluczonej z hegemonii, zwłaszcza w jej elitach intelektualnych, kontrreakcja, która umacnia i podkreśla drobne dotąd różnice, zamieniając je w główne motywy walki o suwerenność

i niepodległość, czyli separatyzm narodowy (o którym będzie później mowa).

I jeszcze jedna uwaga, której znaczenie dla niniejszego dzieła jest decydujące. W przypadku gdy wspólny mianownik dla grupy przednowożytnej ogranicza się do praktyk religijnych (rytuały, ceremonie, posłuszeństwo nakazom boskim, modlitwy, symbole wiary itd.), używane są wyrażenia takie, jak „wspólnota religijna" lub „Kościół". Dodajmy już teraz, ale wrócimy do tego później, że do czasów nowożytnych, „ludy", tak jak królestwa, pojawiały się i znikały. Natomiast wspólnoty religijne na ogół cechowało, używając słów Fernanda Braudela, „długie trwanie", gdyż trzymały przy sobie wierne tradycji warstwy intelektualne.

Osłabione, lecz jeszcze w miarę stabilne kultury religijne lub takie, który już zostały rozparcelowane, służyły często, jak folklor czy królewski język urzędowy, za cenne tworzywo, z którego powstawał naród. Belgia, Pakistan, Irlandia czy Izrael, choć istnieją między nimi liczne różnice, są tego doskonałym przykładem. Pomimo specyfiki każdego przypadku istnieje jednak wspólny mianownik w każdej budowie „narodu". Nawet jeśli początkiem była przynależność do grupy religijnej lub do „ludu", nie należy zapomnieć, że to ideologia narodowa pozwoliła w znacznej mierze określić granice współczesnej religii i jej charakter. Musi więc nastąpić znaczące osłabienie potęgi starego fatalizmu religijnego, żeby wielkie grupy ludzi, zwłaszcza ich elity polityczne i intelektualne, wzięły los w swoje ręce i zaczęły tworzyć historię narodową[18].

Ludność, plemiona, ludy, szczepy i wspólnoty religijne nie są narodami, nawet jeśli zbyt często się je tak nazywa. Choć służyły

za podstawę kulturalną przy budowie nowych jednostek narodowych, brakowało im cech determinujących, które pojawią się wraz z nowoczesnością.

Naród – granice i definicje

Wiele już napisano o tym, że kwestia narodu w XIX wieku nie stworzyła swoich Tocqueville'ów, Marksów, Weberów czy Durkheimów, którzy potrafiliby wyjaśnić społeczną logikę, która leży u jej podstaw. Pojęcia takie, jak „klasa", „demokracja", „kapitalizm", a nawet „państwo", były dość dokładnie badane, ale „naród" i „ideologia narodowa" zostały potraktowane po macoszemu i mało profesjonalnie. Głównym, jeśli nie jedynym powodem tej sytuacji jest fakt, że „narody" w znaczeniu „ludów" uważane były za byty pierwotne i niemal naturalne, które istniały od zawsze. Wielu autorów, w tym historyków, badało rozwój tych grup, lecz traktowało ich przemiany jak powierzchowną ewolucję, nie wpływającą na istotę zjawiska, którą uważali za odwieczną.

Większość wielkich myślicieli żyła w kształtujących się cywilizacjach narodowych, które były dla nich obszarem refleksji, nie byli więc w stanie analizować ich z zewnątrz. Ponadto pisali w nowych językach narodowych i byli więc uwięzieni w swoim głównym narzędziu pracy – opisywali przeszłość, która była przystosowana do struktur językowych i myśli powstałych w XIX wieku. Marks, biorąc pod uwagę rzeczywistość społeczną swoich czasów, sądził, że historia jest jedną wielką opowieścią o walce klas, tymczasem niemal wszyscy, a zwłaszcza historycy,

wyobrażali sobie przeszłość jako nieprzerwany rozwój i upadek odwiecznych narodów, a dzieje walk między nimi zapełniały strony książek do historii. Nowe państwa-narody zachęcały i oczywiście hojnie wynagradzały ten sposób pisania, co pozwalało na bardziej dokładne wytyczenie granic nowo powstałej tożsamości narodowej.

Gdy czytamy teksty Johna Stuarta Milla lub Ernesta Renana, napotykamy różne dziwne i nietypowe, jak na ich czasy, stwierdzenia. Mill już w 1861 roku pisał: „Można powiedzieć, że Narodowość jest tam, gdzie są ludzie połączeni wspólnymi sympatiami, które nie istnieją między nimi a innymi ludźmi, sympatiami, które sprawiają, że chętniej współpracują ze sobą aniżeli z innymi, że pragną żyć pod jednym i tym samym rządem, a zarazem pragną, aby ten rząd sprawowany był wyłącznie przez nich, albo przynajmniej przez jakąś ich część”[19].

Renan ogłosił w 1882 roku: „Istnienie narodu jest (przepraszam za tę metaforę) codziennym plebiscytem, tak jak istnienie jednostki nieustanną afirmacją życia. [...] Narody nie są czymś wiecznym. Zaczęły się i skończą. Prawdopodobnie zastąpi je wspólnota europejska”[20].

Nawet jeśli można znaleźć sprzeczności i wątpliwości u tych dwóch wybitnych myślicieli, fakt, że rozpoznali demokratyczny rdzeń zjawiska narodu, świadczy o tym, że byli świadomi jego nowoczesności. To nie jest przypadek, że obaj byli liberałami, którzy obawiali się kultury masowej, choć akceptowali zasadę rządzenia przez lud. Niestety żaden z nich nie napisał usystematyzowanego i obszernego dzieła na temat narodu. XIX wiek nie był wystarczająco dojrzały. Słynni teoretycy narodu, jak

Johann Gottfried Herder, Giuseppe Mazzini i Jules Michelet, nie dostrzegli głębi tego złożonego pojęcia, które uważali błędnie za prastare, wręcz wieczne.

Pierwsi, którzy naprawdę zabrali się za wypełnianie tej luki w teorii, to byli marksistowscy myśliciele i przywódcy na początku XX wieku. Naród gwałtownie przeciwstawił się koncepcjom takich ideologów, jak Karl Kautsky, Karl Renner, Otto Bauer, Lenin i Stalin. W tej konkretnej kwestii historia – stały dowód ich racji – zdradziła ich. Musieli stawić czoło dziwnemu zjawisku, którego wielki Marks w zasadzie nie przewidział. Powrót nacjonalizmu w Europie Środkowej i Wschodniej zmusił ich do rozpoczęcia dyskusji, która doprowadziła do złożonych analiz, lecz również pośpiesznych wniosków, które zawsze były podporządkowane wymogom chwili[21].

Największym wkładem marksistów w pracę nad narodem było zwrócenie uwagi na bliską więź między rozwojem ekonomii rynkowej a krystalizacją państwa narodowego. Według nich kapitalizm zniszczył ekonomie autarkiczne oraz panujące w nich specyficzne stosunki społeczne i sprzyjał rozwojowi nowego typu relacji i świadomości. „*Laissez faire, laissez passer*", pierwsze zawołanie kapitalizmu nie doprowadziło od razu do globalizacji, lecz stworzyło warunki do powstania ekonomii rynkowej w dawnym systemie królewskim. Była to podstawa rozwoju państw-narodów o jednolitych języku i kulturze. Kapitalizm, najbardziej abstrakcyjna forma dominacji nad własnością, potrzebował przede wszystkim prawa, które usankcjonowałoby własność prywatną, lecz również silnego państwa, które wspierałoby jego działania.

Co ciekawe, marksiści zdawali sobie sprawę z psychologicznych aspektów transformacji narodowych. Od Otto Bauera po Stalina, psychologia zajmowała centralną pozycję w ich polemikach, aczkolwiek w uproszczonej wersji. Dla słynnego austriackiego socjalisty „naród jest zbiorem ludzi połączonych wspólnotą dziejów we wspólnotę charakterów”[22]. Natomiast Stalin podsumował kwestię w kilku zwięzłych zdaniach: „Naród jest historycznie ukształtowaną, trwałą wspólnotą ludzi powstałą na gruncie wspólności języka, wspólności terytorium, wspólności życia ekonomicznego oraz wspólności układu psychicznego, przejawiającego się we wspólności specyficznych cech kultury narodowej”[23].

Definicja ta jest na ogół uważana za zbyt schematyczną, zwłaszcza że jej styl nie jest bardzo wyszukany. Niemniej ta próba scharakteryzowania narodu na podstawie obiektywnego procesu historycznego, choć jest dla nas mało satysfakcjonująca, jest jednak ciekawa i intrygująca. Czy powstanie narodu może być utrudnione przez brak jednego z tych elementów? A co dla nas ważne, czy poszczególnym etapom procesu nie towarzyszy dynamiczny aspekt polityczny, który wpływa na ich kształt? Wyznawanie przez marksistów teorii, według której walka klas jest kluczem do zrozumienia historii, oraz ostra konkurencja ze strony ruchów narodowościowych w Europie Środkowej i Wschodniej, która zaczęła ich przerastać, nie pozwoliły im zagłębić się w kwestię idei narodu. Zatrzymali się na uproszczonej retoryce, której podstawowym celem była walka z przeciwnikami i zdobywanie nowych zwolenników[24].

Inni socjaliści, choć specjalnie nie posunęli naprzód debaty, to jednak lepiej zrozumieli wagę demokratycznego i ludowego aspektu stworzenia narodu, aspektu, który mobilizuje i niesie nadzieję. To również oni odkryli tajemnicę atrakcyjnej symbiozy socjalizmu z nacjonalizmem. Od syjonisty Ber Borochova i polskiego patrioty Józefa Piłsudskiego, aż po aktywistów komunistycznych Mao Zedonga i Ho Szi Minha, „znacjonalizowany" socjalizm okazał się sukcesem w XX wieku.

Na polu czysto naukowych badań można znaleźć w pierwszej połowie XX wieku pewną liczbę dyskusji na temat ideologii narodowej – będzie o nich mowa później – lecz dopiero w latach pięćdziesiątych pojawia się pierwszy spór o wymiar społeczny tworzenia się narodu. Nieprzypadkowo dyskusję rozpoczął emigrant. Podejście marksistowskie było czymś w rodzaju lornetki, która pozwala obserwować naród „z zewnątrz", natomiast zjawisko emigracji, ze wszystkimi jego konsekwencjami (wykorzenienie, fakt zostania „obcym" i bycia w mniejszości w dominującej kulturze), stało się warunkiem niemal niezbędnym, by zdobyć bardziej zaawansowane narzędzie metodologiczne. Główni badacze ideologii narodowościowej byli dwujęzyczni już od dziecka lub stali się nimi jako nastolatkowie, a spora ich część dorastała w rodzinach emigranckich.

Karl Deutsch był uchodźcą, który musiał opuścić czeskie Sudety wraz z nadejściem nazistów i znalazł sobie miejsce w akademickim świecie Stanów Zjednoczonych. W 1953 roku opublikował *Nacjonalizm i komunikacja społeczna*, nowatorskie dzieło, które nie zdobyło specjalnego rozgłosu, lecz jest istotnym etapem w badaniu pojęcia „naród"[25]. Deutsch nie posiadał

wystarczająco dużo danych i jego warsztat metodologiczny był toporny, ale wykazał się niebywałą intuicją, analizując proces modernizacji społeczno-ekonomicznej, którą uważał za podstawę tworzenia narodu. Według niego, potrzeba nowego typu komunikacji wśród wyobcowanych mas wielkich miast, wyrwanych z wiejskich zbiorowości, była powodem dezintegracji społecznej i integracji grup narodowych. Masowa polityka demokratyczna dopełniła reszty. W swoim drugim dziele na temat idei narodu, opublikowanym szesnaście lat później, Deutsch rozwinął tę tezę, opisując chronologię powstawania mechanizmów jednoczenia społecznego, kulturowego i politycznego, które stanowią podstawy procesu przekształcenia w naród – „nacjonalizacji”[26].

Dopiero trzydzieści lat po publikacji pierwszej książki Deutscha badania nad ideologią narodową przyspieszyły. Szybka rewolucja komunikacji w ostatnim ćwierćwieczu XX wieku i stopniowe przekształcanie się na Zachodzie pracy ludzkiej w działalność opierającą się na znakach i symbolach stworzyły sprzyjające warunki do nowej analizy tego starego zagadnienia. Możliwe, że pierwsze oznaki wyczerpania się klasycznej ideologii narodowej doprowadziły do pojawienia się nowych paradygmatów, zwłaszcza w obszarach, gdzie rosła świadomość narodowa. W 1983 roku pojawiły się w Wielkiej Brytanii dwie sztandarowe książki: *Wspólnoty wyobrażone* Benedicta Andersona i *Narody i nacjonalizm* Ernesta Gellera. Od tej chwili nacjonalizm będzie analizowany głównie przez pryzmat społeczno-kulturowy. Naród stał się niewątpliwie projektem kulturowym.

Życie Andersona przebiegło pod znakiem przemieszczania się między różnymi obszarami społeczno-kulturowymi. Urodził się w Chinach z ojca Irlandczyka i matki Angielki. Podczas II wojny światowej zamieszkał z rodzicami w Kalifornii, ale nauki pobierał głównie w Wielkiej Brytanii. Tam też studiował stosunki międzynarodowe, kierunek, który wymagał od niego jeżdżenia między Stanami Zjednoczonymi a Indonezją. Jego życiorys odcisnął piętno na jego pierwszej książce na temat wspólnot narodowych, krytykującej każdą koncepcję popierającą nawet śladowo europocentryzm. Doprowadziło go to do twierdzenia, trzeba przyznać mało przekonującego, że pionierami świadomości narodowej byli Kreole, czyli potomkowie kolonistów urodzeni w obu Amerykach.

Zapamiętajmy oryginalną definicję narodu, jaką podaje w swojej książce: „Jest to wyobrażona wspólnota polityczna, wyobrażona jako nieuchronnie ograniczona i suwerenna”[27]. Każda grupa, która jest większa od plemienia lub wioski, jest naturalnie wspólnotą wyobrażoną, ponieważ jej członkowie nie znają się wszyscy. Tak było w przypadku wielkich wspólnot religijnych sprzed epoki nowożytnej. Obecnie naród dysponuje nowymi sposobami zaznaczenia przynależności, których nie posiadały społeczeństwa w przeszłości.

Anderson wielokrotnie podkreśla, że rozwój kapitalizmu i drukarstwa już w XV wieku zaczęły podważać podział miedzy językami tekstów świętych i lokalnymi dialektami używanymi przez masy. Wzmocniły również język urzędowy używany w monarchiach europejskich, tworząc podstawy przyszłych, istniejących do dziś języków narodowych. Powieść i gazeta były

pierwszymi czynnikami krystalizacji nowej przestrzeni komunikacji, która określała coraz bardziej sprecyzowane granice narodu. Mapy, muzea oraz inne narzędzia kulturowe dopełniły dzieła jego budowy.

Żeby granice narodu stały się bardziej widoczne i stałe, obie poprzedzające go historyczne struktury, wspólnota religijna i królestwo dynastyczne, musiały stracić istotnie na znaczeniu. Nie tylko same instytucje podupadły, proces przebiegał również w umysłach ludzi. Nastąpiło względne osłabienie organizacji monarchii i Kościoła, lecz to w samej koncepcji religijności ówczesnych czasów nastąpił przełom, który nie oszczędził również tradycyjnej wiary w monarchę z Bożej łaski. Obywatele narodu, przeciwnie niż poddani królewscy, zaczęli uważać się za równych i, co istotne, za panów swojego losu, inaczej mówiąc suwerennych.

Narody i nacjonalizm Ernesta Gellnera może być uważane w dużej mierze za dodatek do dzieła Andersona. Również dla niego nowa kultura jest podstawowym czynnikiem tworzenia się narodów, a proces modernizacji jest źródłem rozwoju nowej cywilizacji. Ale zanim przystąpimy do analizy jego poglądów, należy zwrócić uwagę, że do niego również pasuje etykieta outsidera. Tak jak Deutsch, Gellner był młodym uchodźcą, zmuszonym opuścić wraz z rodziną Czechosłowację w przeddzień II wojny światowej. Jego rodzice zamieszkali w Wielkiej Brytanii, gdzie dorastał, uczył się i z biegiem czasu stał się znanym antropologiem i filozofem. We wszystkich jego pracach pojawiają się porównania między kulturami, które wpłynęły na jego osobowość. Jego zwięzła i wybitna książka rozpoczyna się od podwójnej definicji:

„1. Dwie osoby należą do jednego narodu jeżeli – i tylko jeżeli – należą do tej samej kultury, gdy kultura oznacza system idei, znaków, skojarzeń i sposobów zachowania i porozumiewania się.
2. Dwie osoby należą do jednego narodu jeżeli – i tylko jeżeli – uważają, że należą do tego samego narodu. Inaczej mówiąc, narody są dziełem człowieka [...]”[28].

Aspekt subiektywny musi więc uzupełniać się z obiektywnym. Razem opisują nowe zjawisko historyczne, nieznane w czasach, gdy nie było biurokracji i industrializacji.

W społeczeństwach agrarnych różnorodne kultury stykały się przez setki i tysiące lat. Tymczasem bardziej rozwinięty podział pracy, w której działalność człowieka jest mniej fizyczna, a bardziej symboliczna, oraz większa mobilność zawodowa spowodowały zawalenie się tradycyjnych podziałów. Od tej chwili świat produkcyjny potrzebował do funkcjonowania jednolitych kodów kulturowych. Nowa mobilność zawodowa, horyzontalna i wertykalna, przerwała zamknięty krąg wysokiej kultury i zmusiła ją do przekształcenia się w rozprzestrzeniającą się kulturę masową. Powszechna edukacja oraz alfabetyzacja stworzyły niezbędne warunki do powstania rozwiniętego i dynamicznego społeczeństwa industrialnego. To tu, według Gellnera, znajduje się klucz do zjawiska politycznego zwanego narodem. Powstanie grupy narodowej jest więc niewątpliwie procesem społeczno-kulturowym, który wymagał jednak istnienia pewnego mechanizmu państwowego, lokalnego czy obcego, którego sama obecność umożliwia lub stymuluje ewolucję

świadomości narodowej, wytworzenie się kultury, a potem jej organizację.

Wielu badaczy wyraziło swoje wątpliwości w stosunku do niektórych punktów wyjścia tezy Gellnera[29]. Czy nacjonalizm zawsze „czekał" na koniec procesu industrializacji, zanim wzniósł flagę i lansował swoje hasła? Czy nie można znaleźć żadnego poczucia narodowego, to znaczy żadnej aspiracji do suwerenności narodu, przed pojawieniem się rozwiniętego i złożonego podziału pracy? Część tych krytycznych uwag była przekonywająca, należy jednak docenić istotny wkład teoretyczny Gellnera polegający na stwierdzeniu, że konsolidacja narodu na poziomie zaawansowanym zależy od jednolitej kultury, a taka może istnieć tylko w ramach społeczeństwa, które utraciło swoje tradycyjne cechy agrarne.

W świetle teoretycznych wniosków Andersona i Gellnera i na podstawie niektórych roboczych hipotez badaczy, którzy poszli ich śladem, można w sposób ogólny oddzielić „naród" od innych jednostek społecznych. I to pomimo nieostrości tego pojęcia i faktu, że posiada liczne oblicza w historii.

1. Naród jest grupą ludzi, w której poprzez powszechną edukację tworzy się homogeniczna kultura masowa w założeniu wspólna i dostępna dla wszystkich jej członków.
2. W obrębie narodu tworzy się poczucie równości obywatelskiej pośród tych, którzy są uważani za jej członków i sami widzą się jako tacy. To ciało społeczne uważa się za suwerenne lub żąda niepodległości politycznej, jeśli jej jeszcze nie otrzymało.
3. Musi istnieć jednocząca ciągłość kulturowa i językowa, lub jakikolwiek ogólny zamysł tej ciągłości, między

przedstawicielami suwerennej władzy, lub aspirującymi do niepodległości, a każdym z obywateli.
4. Odwrotnie niż poddani dawnych monarchii, obywatele, którzy identyfikują się z narodem, aby żyć pod jego suwerennością, muszą być świadomi swojej przynależności lub aspirować do niej.
5. Naród posiada wspólne terytorium, a jego członkowie czują i postanawiają, że są wspólnie jego wyłącznymi posiadaczami. Każdy atak nań jest odczuwany równie mocno jak naruszenie ich własności prywatnej.
6. Ogół działalności ekonomicznych wykonywanych w obrębie terytorium narodowego, gdy jest już ono suwerenne, jest nadrzędny (przynajmniej tak było do końca XX wieku) wobec innych gospodarek rynkowych.

Nie jest to oczywiście opis idealny w sensie weberowskim. Wspominaliśmy już wcześniej o istnieniu w każdym niemal narodzie mniejszościowych wspólnot językowo-kulturowych, których proces integracji z dominującą metakulturą jest wolniejszy niż w przypadku innych grup. W sytuacji, gdy zasada równości obywatelskiej nie jest im wystarczająco szybko wpajana, dochodzi do ciągłych spięć. W kilku przypadkach, rzadkich i wyjątkowych, jak na przykład Szwajcaria, Belgia czy Kanada, państwo narodowe oficjalnie zachowało dwa lub trzy języki dominujące. Było już za późno na ich połączenie i rozwijały się oddzielnie[30]. Tymczasem równolegle do tego sytemu i wbrew opisanemu modelowi, niektóre sektory produkcyjne i finansowe wymknęły się już na samym początku z dominującej logiki

gospodarki narodowej i zależą wyłącznie od światowego popytu i podaży.

Należy ponownie podkreślić fakt, że jedynie świat postagrarny, ze swoim odmiennym podziałem pracy, specyficzną mobilnością społeczną i nowymi technikami komunikacji, stworzył sprzyjające warunki do powstania społeczeństwa jednolitego pod względem językowo-kulturowym, gdzie pojęcie tożsamości i samoświadomości dotyczy nie tylko wąskich grup społecznych, jak to zawsze miało miejsce w przeszłości, lecz ogółu mas produkcyjnych. Zawsze istniały zbiorowiska ludzi o określonych podziałach językowo-kulturowych, począwszy od wielkich imperiów po zależności feudalne i religijne. Wszyscy, władcy i poddani, bogaci i biedni, erudyci i analfabeci czuli, że należą do jednego narodu, a ponadto, co jest znaczące, mieli pewność, że są równi, jeśli chodzi o stopień przynależności.

Świadomość równości prawnej, obywatelskiej i politycznej – konsekwencja przede wszystkim mobilności społecznej z epoki kapitalizmu handlowego, a następnie przemysłowego – stworzyła sprzyjający parasol ochronny, a ci, którzy nie schowali się pod nim, lub nie zostali tam zaproszeni, nie są uważani za członków narodu, czyli nie podlegają temu paradygmatowi równości. I to właśnie równość jest podstawą aspiracji politycznej, według której „lud" może być w pełni suwerennym narodem. Ten demokratyczny aspekt – „rządy ludu" – jest zupełnie nowy i radykalnie odróżnia narody od dawnych konfiguracji społecznych (plemiona, społeczności chłopskie za czasów monarchii, wspólnoty religijne o wewnętrznej hierarchii, a nawet „ludy" przednowoczesne).

W żadnej ludzkiej grupie przed procesem modernizacji nie było takiego poczucia równości obywatelskiej czy takiego upartego pragnienia mas, by zarządzać swoim losem. Ludzie zaczęli się postrzegać jako suwerenne istoty i stąd świadomość, lub złudzenie, że mogą sami sobą rządzić za pomocą przedstawicieli politycznych. Oto psychologiczne sedno wszystkich narodowych bytów we współczesnych czasach. Zasada prawa do samostanowienia, przyjęta od chwili zakończenia I wojny światowej jako punkt wyjścia w stosunkach międzynarodowych, jest w głównej mierze uniwersalnym odzwierciedleniem procesu demokratyzacji, wskazującym wagę nowych mas we współczesnej polityce.

Narodziny narodu są oczywiście procesem historycznym, ale nie spontanicznym zjawiskiem. Aby wzmocnić abstrakcyjne poczucie wierności wobec grupy, naród potrzebował, tak jak wspólnota religijna przed nim, rytuałów, świąt, ceremonii i mitów. Potrzebował ciągłych publicznych działań kulturalnych oraz wymyślenia jednoczącej pamięci kolektywnej, żeby określić swoje granice i stać się zwartą całością. Do stworzenia metaświadomości, rodzaju jednoczącej ideologii, która stanowi doktrynę narodową, niezbędny był również nowy zbiór norm i wewnętrznych praktyk.

Od ideologii do tożsamości

Przez wiele lat badacze, a zwłaszcza historycy, widzieli w narodach prastare zjawisko. Czytając ich dzieła, można czasem

odnieść wrażenie, że prawdziwa historia zaczęła się dopiero wraz z pojawieniem się grup narodowych. Ci myśliciele nieustannie mieszają teraźniejszość z przeszłością, przykładając ich współczesny, jednolity i demokratyczny świat kulturowy do nieistniejących już cywilizacji. Opierają się na dokumentach historycznych pochodzących z silnych środowisk politycznych i intelektualnych społeczeństw tradycyjnych, które przetłumaczyli na ujednolicone języki współczesne i zaadaptowali do ich ducha narodowego. Zakładając, że według nich narody istniały od zawsze, nowym zjawiskiem była jedynie doktryna narodowa, jako sformułowana ideologia.

Bomba teoretyczna podłożona przez Ernesta Gellnera potrząsnęła większością badaczy i przestraszyła ich. „To nacjonalizm tworzy narody, a nie na odwrót”[31], oświadczył stanowczo, zmuszając wszystkich, nawet tych, którzy nie chcieli, do stawienia ponownie czoła tej kwestii. Modernizacja ekonomiczna, administracyjna i technologiczna wytworzyła potrzebę powstania narodu i niezbędnej infrastruktury. Procesowi temu towarzyszą praktyki ideologiczne determinujące (lub próbujące to czynić, ale nie posiadające jeszcze wystarczająco silnej pozycji) język, edukację, pamięć i inne elementy kulturowe, które określają i ustalają granice narodu. Według logiki łączącej wszystkie te paradygmaty ideologiczne, „jednostki polityczne powinny pokrywać się z jednostkami narodowościowymi”[32].

Po Gellnerze, historyk Eric Hobsbawm przyjrzał się bliżej warunkom i sposobom, dzięki którym systemy lub ruchy polityczne, pragnące stworzyć państwo, utworzyły jednostki narodowe na podstawie istniejącej mieszaniny kulturowej,

językowej i religijnej. Jednakże Hobsbawm dorzucił ostrzeżenie do odważnych teorii Gellnera. Narody według niego są formą „o dwojakim charakterze; są tworzone zasadniczo odgórnie, jednak nie da się ich zrozumieć bez analizy oddolnej, uwzględniając podzielane przez zwykłych ludzi oczekiwania, nadzieje, potrzeby, tęsknoty i interesy”[33].

Oczywiście zazwyczaj jest nam trudno stwierdzić, co kiedyś myśleli „zwykli ludzie”, gdyż praktycznie nie pozostawili po sobie śladów na piśmie czy wiarygodnych zeznań, które mogą wspomóc historyków w odkrywaniu przeszłości. Jednak skłonność obywateli nowych państw-narodów do wcielania się do armii i walczenia podczas konfliktów, które zamieniały się przez to w wojny totalne, entuzjazm tłumów podczas międzynarodowych zawodów sportowych, ich zachowanie podczas ceremonii i świąt państwowych albo preferencje polityczne, które wyrażały się podczas najbardziej decydujących głosowań w XX wieku, są dowodem na sukces idei narodu jako pociągającego zjawiska.

I słusznie, gdyż jedynie w nowych państwach narodowo-demokratycznych obywatele są formalnie i psychicznie prawowitymi ich właścicielami. Dawne królestwa należały do królów, książąt i szlachty, ale nie do członków społeczeństwa, którzy ich wspierali pod względem produkcyjnym. Współczesne jednostki polityczno-demokratyczne są traktowane przez masy jako wspólna własność, a ta wyobrażona własność obejmuje również prawo własności do terytorium narodowego nowego państwa. Dzięki drukowanym mapom, które nie były zbyt popularne w przednowożytnym świecie, dzisiejsze masy są świadome dokładnych rozmiarów państwa, innymi słowy, znają

granice wspólnych i „odwiecznych” posiadłości. Stąd bierze się gorący patriotyzm i imponująca skłonność do zabijania i do przyzwolenia na zabicie nie tylko za abstrakcyjną ojczyznę w całości, lecz również za najmniejszy kawałek jej ziemi.

Ideologia narodowa nie rozwinęła się oczywiście w taki sam sposób we wszystkich grupach społecznych i z całą pewnością nigdy nie udało się jej wykorzenić wszystkich dawnych tożsamości zbiorowych, lecz niewątpliwie stała się hegemoniczna w dzisiejszym, współczesnym świecie.

Hipoteza, według której ideologia narodowa stworzyła, wymyśliła czy opracowała formy i kształty narodu, nie zakłada, że był to przypadkowy wynalazek lub dzieło polityków czy przebiegłych myślicieli. Nie obracamy się w jakimś ponurym świecie konspiracji czy manipulacji politycznych. Elity rządzące zachęcały oczywiście masy do tworzenia tożsamości narodowej, zwłaszcza w celu zapewnienia sobie wierności i posłuszeństwa, lecz świadomość narodowa pozostaje zjawiskiem intelektualnym i emocjonalnym, które nie podlega przymusowi. Jest owocem splotu rozmaitych procesów historycznych, które pojawiły się w świecie rozwijającego się kapitalizmu jakieś trzysta lat temu. Jest równocześnie świadomością, ideologią i tożsamością, obejmuje wszystkie grupy ludzi i odpowiada na potrzeby i oczekiwania. Jeśli tożsamość jest pryzmatem, przez który człowiek porządkuje świat i który pozwala widzieć się jako obywatel, ideologia narodowa pomaga państwu porządkować różnorodną ludność i postrzegać się jako wyjątkowy podmiot historyczny.

Już w pierwszych stadiach modernizacji rozpad zależności agrarnych i cechujących ich tradycyjnych więzi społecznych oraz regres wierzeń, które określały ramy tożsamości, spowodowały braki i pustki psychologiczne, które uczucie narodowe błyskawicznie zapełniło. Rozpad struktur solidarności i tożsamości w małych zbiorowiskach ludzi we wsiach czy w małych miasteczkach z powodu większej mobilności zawodowej i urbanizacji, opuszczanie domu rodzinnego i porzucanie znanych sobie przedmiotów i miejsc, spowodowały rozdarcie kognitywne, które jedynie syntetyzująca polityka tożsamościowa, taka jak polityka narodowa, mogła wyleczyć dzięki nowym dynamicznym środkom komunikacji.

Pierwsze zalążki ideologii narodowej pojawiły się w sferze religijnej podczas politycznej „odwilży" rewolucji purytańskiej XVII wieku w Anglii (być może decydującym momentem było zerwanie przyszłego Kościoła anglikańskiego z papiestwem)[34]. Od tamtej pory byliśmy świadkami jej rozwoju i rozgałęzienia się na wschód i zachód podczas procesu modernizacji. Te odnogi kwitły wyjątkowo bujnie za czasów rewolucji z końca XVIII wieku. Bojownicy o niepodległość Ameryki Północnej i rewolucjoniści francuscy żyli już świadomością narodową ściśle związaną z „suwerennością ludu" – zawołaniem wojennym nowych czasów.

W słynnym sloganie *„No taxation without representation"*, wykrzykiwanym przez zbuntowanych kolonistów wobec potężnej Anglii, świadomość narodowa i demokracja są już obecne, niczym podwójny wizerunek przyszłego tworu, jak Janus o dwóch twarzach.

Gdy Sieyès napisał w 1789 roku swój słynny pamflet *Czym jest trzeci stan?*, ideologia narodowo-demokratyczna pojawiła się już między wierszami. Trzy lata później stała się sztandarem wznoszonym w rozgorączkowanych miastach Francji. Rytuały państwowe ze swoimi ceremoniami, świętami i hymnami stawały się w oczach jakobińskich rewolucjonistów i ich następców naturalnymi i oczywistymi manifestacjami.

Podawanie w wątpliwość tradycyjnych struktur monarchii za czasów wojen napoleońskich przyspieszyło rozwój tego, co można nazwać ideologicznym wirusem współczesnej polityki. Ten narodowo-demokratyczny zarazek przeniknął do serc francuskich żołnierzy, gdy tylko poczuli, że każdy z nich nosi w swoim plecaku buławę marszałkowską. Nawet kręgi, które sprzeciwiały się napoleońskim podbojom, i ruchy demokratyczne, które wzywały do buntu przeciw tradycyjnym królestwom, stały się szybko zwolennikami narodów. Historyczna logika tego rosnącego w siłę zjawiska jest jasna. Jedynie w ramach narodowego państwa „władza ludu" jest możliwa.

Ponadto, osłabione dawne imperia, jak monarchie pruska i austro-węgierska, a później i rosyjski carat, musiały się przystosować do odnowy narodowej, choć ostrożnie i w różnym stopniu, żeby spróbować przedłużyć na ile się da ich chylącą się ku upadkowi egzystencję. W XIX wieku idea narodowa zagościła w niemal każdym zakątku Europy. Swoją dojrzałość osiągnęła jednak dopiero pod koniec wieku wraz z wprowadzeniem głosowania powszechnego i obowiązkowej edukacji. Te dwa podstawowe osiągnięcia demokracji mas dokończyły dzieła budowy narodowej.

W XX wieku idea narodowa wypełniła się nowymi sokami życiowymi. Opresyjny kolonializm zamorski spowodował utworzenie się mnóstwa nowych narodów. Od Indonezji po Algierię i od Wietnamu po Afrykę Południową, tożsamość narodowa stała się majątkiem ogólnoświatowym[35]. W obecnym świecie niewielu jest ludzi, którzy nie czują się częścią jakiegoś narodu i nie pragną posiadać pełnej suwerenności.

Amerykanin Carlton Hayes, prawdopodobnie pierwszy badacz uniwersytecki specjalizujący się w tożsamości narodowej, już w latach dwudziestych XX wieku porównał jej siłę do potęgi wielkich tradycyjnych religii[36]. Hayes, który sam był człowiekiem wierzącym, uważał, że narody mają pradawne korzenie, lecz położył nacisk na aspekt twórczy i konstruktywny nowoczesnej idei narodowej. Przeprowadził ponadto ogólne porównanie między wiarą w najwyższego Boga a potężną wiarą w wyższość narodu. Choć był przede wszystkim historykiem idei, Hayes uważał, że ideologia narodowa była czymś więcej niż zwyczajną kolejną filozofią polityczną, wyrazem społeczno-ekonomicznego procesu historycznego. Miała w sobie bowiem olbrzymi niszczycielski potencjał – miliony poległych „za ojczyznę” podczas I wojny światowej były jeszcze w jego pamięci, gdy pisał swoją pierwszą książkę.

Dla Hayesa regres chrześcijaństwa w osiemnastowiecznej Europie nie był odzwierciedleniem całkowitego zaniku silnych i pradawnych wierzeń w siły nadprzyrodzone. Modernizacja jedynie przekształciła dawne obiekty religijne. Przyroda, nauka, humanizm, postęp są kategoriami racjonalnymi, zawierają jednak elementy siły nadludzkiej, którym człowiek musi się

podporządkować. Apogeum ewolucji intelektualnej i religijnej końca XVIII wieku było pojawienie się ideologii narodowej. Narodziła się ona w sercu chrześcijańskiej cywilizacji i już od samego początku przejawiała pewne szczególne cechy. Tak jak Kościół w średniowiecznej Europie, państwo narodowe zarządza wiarą w współczesnym świecie. Uważa, że spełnia wieczną misję, wymaga, by go adorować, zastępuje chrzest i ślub religijny cywilną rejestracją, a nawet posuwa się do uważania tych, którzy wyrażają wątpliwości co do swojej tożsamości narodowej, za zdrajców, heretyków itd.

Wielu, tak jak Hayes, widziało w idei narodu nowoczesną formę religii. Benedict Anderson, na przykład, znalazł w niej rodzaj wierzenia, który próbuje się w sposób nowy i oryginalny przeciwstawić nieuchronności śmierci[37]. Niektórzy uważali ją za rodzaj teozofii, która w czasach niespokojnej i rozrywającej więzi modernizacji potrafi nadać życiu ludzkiemu znaczenie. Dla nich podstawowa rola nowej świeckiej wiary polegała na nadawaniu sensu ciągle zmieniającej się rzeczywistości. Wreszcie, inni badacze analizowali ideologię narodową właśnie tak jak nowoczesną religię, której celem jest przemiana rytuałów w stabilny porządek społeczny i zbudowanie hierarchii. Nawet jeśli przyjmiemy którąś z tych hipotez o duchowej naturze doktryny narodowej, pozostaje jednak podwójne pytanie, które nie doczekało się jeszcze odpowiedzi – czy dostarcza ona prawdziwej metafizyki ducha i czy przetrwa tak długo jak religie monoteistyczne?

Istnieją podstawowe różnice między tradycyjnymi religiami a ideą narodową. Można jasno stwierdzić, że na przykład wymiar

uniwersalny i misyjny, który charakteryzuje większość wierzeń w Boga, nie przystaje do założeń doktryny narodowej, która ma tendencje do samoograniczania się. Fakt, że naród uważa zawsze siebie, a nie jakąś nadrzędną istotę, za obiekt adoracji, wpływa również znacząco na sposób włączania się mas do państwa. Zjawisko to pojawiało się wyłącznie sporadycznie w tradycyjnym świecie. Trudno jednak zaprzeczyć, że ideologia narodowa bardzo przypomina tradycyjne religie – potrafi wznieść się ponad klasy społeczne i jednoczyć w poczuciu przynależności do tej samej wspólnoty. Udało jej się, lepiej niż jakiejkolwiek innej koncepcji świata czy systemowi normatywnemu, stworzyć i ukształtować jednocześnie tożsamość osobistą i tożsamość grupy, a również, pomimo wysokiego poziomu abstrakcji, idealnie je powiązać. Ani tożsamość klas społecznych, ni wspólnot, ani też tożsamość religijna nie potrafiły się jej oprzeć na dłuższą metę. Nie zostały co prawda wyeliminowane, ale mogły już istnieć jedynie po symbiotycznym zintegrowaniu się z systemem powiązań stworzonych przez nową dominującą tożsamość.

Podobnie było z innymi ideologiami i ruchami politycznymi, którym udało się rozwinąć i prosperować jedynie po wynegocjowaniu swojego istnienia z nową ideą narodową. Tak było, jak wspominaliśmy wcześniej, w przypadku socjalizmu, lecz również komunizmu, zarówno w Trzecim Świecie, jak w podbitej w trakcie II wojny światowej Europie i nawet w Związku Sowieckim. Nie zapominajmy, że faszyzm i narodowy socjalizm, zanim wprowadziły brutalne i represyjne sposoby rozwiązywania konfliktu między kapitałem a klasą pracującą, były najpierw radykalnymi i agresywnymi odmianami doktryn narodowych.

Nowoczesny kolonializm i imperializm liberalnych państw-narodów prawie zawsze były wspierane w metropolii przez ruchy nacjonalistyczne, a państwowa ideologia narodowa służyła im jako emocjonalne i polityczne wytłumaczenie dla finansowania ich ekspansji na wszystkich etapach rozwoju.

Idea narodu jest więc globalną koncepcją zrodzoną ze społeczno-kulturowego procesu modernizacji, który był przez nią wykorzystywany jako odpowiedź na zapotrzebowanie psychologiczne i polityczne olbrzymich mas ludzi zagubionych w nowym świecie. Nacjonalizm być może nie wymyślił narodów, jak to kategorycznie stwierdził Gellner, lecz nie został również przez nie stworzony, ani też przez ludy, które je poprzedzały. Powstawanie narodów w erze nowoczesnej przebiegało równolegle do krystalizacji myśli narodowej. Bez niej i bez jej narzędzi politycznych i intelektualnych narody nie mogłyby powstać, ani państwa-narody skrystalizować się. Każdy etap definicji narodu i założenia jego kultury były owocem świadomego i rozmyślnego postępowania, możliwym dzięki wytworzeniu się mechanizmów umożliwiających takie postępowanie. Inaczej mówiąc: jeśli działalność narodowa przebiegała świadomie, równolegle pojawiało się jej uznanie. Był to równoczesny proces powstawania, kreowania i samotworzenia[38].

Sposoby wyobrażania i tworzenia, czyli inaczej mówiąc, granice tych nowych społeczności ludzkich zmieniały się w zależności od miejsca. Tak jak wszystkie inne zjawiska ideologiczne i polityczne zależą od swoich własnych historii.

Od mitu etnicznego do obywatelskiego świata wyobrażeń

Hans Kohn, syjonista czesko-niemieckiego pochodzenia, znużony narodową ideologią żydowską, opuścił Palestynę mandatową pod koniec lat dwudziestych XX wieku i wyruszył do Stanów Zjednoczonych, gdzie wraz z Carltonem Hayesem stał się jednym z pionierów badań uniwersyteckich nad kwestią narodu. Jego znajomość życia w Europie Wschodniej, jak i uczestnictwo w I wojnie światowej, doświadczenie z kolonizacji syjonistycznej, rozczarowanie i emigracja do Nowego Jorku wzbogaciły jego prace o cenny wymiar porównawczy, mniej obecny u jego kolegi Hayesa[39]. On również był więźniem koncepcji esencjalistycznej, według której ludy i narody istniały od zawsze, i sądził, że jedynie świadomość narodowa była nowym zjawiskiem, które należało interpretować w ramach modernizacji. Jego dzieło trzeba w większej mierze dołączyć do „historii idei", choć można w nim odnaleźć pewne próby wprowadzenia wymiaru społeczno-politycznego. Jego główny wkład w analizę idei narodowej polega na nowatorskiej próbie skatalogowania różnych wyrażeń.

Choć Kohn zaczął się interesować kwestią ideologii narodowej już w latach dwudziestych, to jednak dopiero w 1944 roku, po publikacji jego głośnego dzieła *Idea nacjonalizmu*, stworzył swoją słynną teorię „dychotomii", która przysporzyła mu tylu samo zwolenników, co przeciwników[40]. Tak jak I wojna światowa zachęciła go do badania ideologii narodowej, tak II określiła jego wrażliwość ideologiczno-polityczną i de facto utrwaliła jego wkład teoretyczny. Dla Kohna idea narodu rozwija się dwutorowo.

Z jednej strony mamy tendencję zachodnią, o podejściu przede wszystkim woluntarystycznym, która się rozwinęła wokół Oceanu Atlantyckiego i której najbardziej wysuniętym na wschód przedstawicielem jest Szwajcaria. Z drugiej strony – organiczną tożsamość narodową, która pojawiła się w regionie Renu i rozciągnęła ku wschodowi, łącząc Niemcy, Polskę, Ukrainę i Rosję.

Zachodnia ideologia narodowa, prócz oczywiście przypadku Irlandii, jest oryginalnym zjawiskiem, które zrodziło się z autochtonicznych sił społeczno-politycznych, bez interwencji zewnętrznej. W większości przypadków pojawiła się w już istniejących państwach, silnych, w trakcie procesu modernizacji lub na jego początku. Żywiła się na polu ideologicznym tradycjami Odrodzenia i Oświecenia, jej zasady opierały się na indywidualizmie i liberalizmie, zarówno prawnym, jak i politycznym. Klasa panująca, która nosiła w sobie tę świadomość narodową, opierała się na potężnej i laickiej burżuazji, która stworzyła silne politycznie instytucje państwowe, będące podstawą liberalnej demokracji. Burżuazja ta była pewna swojej stabilności i polityka narodowa, która narodziła się w jej ramach, w większości przypadków sprzyjała otwarciu i integracji. Proces otrzymania obywatelstwa amerykańskiego, brytyjskiego, francuskiego, holenderskiego czy szwajcarskiego nie opiera się wyłącznie na pochodzeniu i miejscu urodzenia, lecz również na dobrowolnym przystąpieniu. Bez względu na różnice między różnymi koncepcjami narodowymi każda osoba, która przyjmuje obywatelstwo jednego z tych państw, traktowana jest

w kontekście prawnym i ideologicznym jako pełnoprawny członek narodu, a państwo stanowi własność wszystkich obywateli.

Dla Kohna świadomość narodowa rozwinięta w Europie Wschodniej (Czechosłowacja była pewnym wyjątkiem) została wywołana przez zewnętrzny czynnik historyczny. Rozwinęła się dopiero po wojnach napoleońskich i przybrała z początku postać ruchu opozycyjnego i niechęci do idei Oświecenia. Idea narodowa poprzedziła tam powstanie nowoczesnego mechanizmu państwowego, z którym nie miała bezpośredniej więzi. Klasy średnie w tych społeczeństwach były mało rozwinięte, a powołane przez nie instytucje państwowe były zależne od władzy królewskiej i arystokratycznej. Tożsamość narodowa, którą przyjęły, była nieufna i niepewna siebie. Próbowała się więc oprzeć na dawnych więzach krwi i pochodzenia, a naród definiowała jako sztywną i wyłącznie organiczną strukturę.

Narodowe filozofie, które rozwijały się począwszy od XIX wieku na ziemiach przyszłych Niemiec, na terytorium, które stanie się Polską, lub w Rosji, jeszcze pod pręgierzem carów, były reakcyjne i irracjonalne. Miały wpływ na przyszłe tendencje polityczne, które się pojawiły w tych rejonach. Niemieckie poczucie narodowości cechuje mistyka krwi i ziemi, natomiast narodowe wrzenie słowiańskich krajów Europy Wschodniej zabarwione jest konserwatywnym romantyzmem. Od tej chwili nie można było już dołączyć do tych tworzących się narodów, gdyż uważały, że pochodzą od oddzielnych etnobiologicznych lub etnoreligijnych struktur. Granice narodu były identyczne i pokrywały się z granicami wspólnot etnicznych, do których nie można było

przystąpić na podstawie woluntarystycznego postulatu. Taki był produkt historyczny tej polityki tożsamościowej.

Teoria dychotomiczna Kohna, przedstawiona tu w zarysach, bez wchodzenia w jej niuanse, jest bez wątpienia przede wszystkim normatywna i rozwinęła się głównie jako odpowiedź na rosnący w siłę nazizm. Ten imigrant, który poznał kilka kultur i ruchów narodowych, widział w kolektywnej nadtożsamości Stanów Zjednoczonych, gdzie znalazł ostateczne schronienie, najbardziej wyniosłą realizację uniwersalnych tendencji, które ożywiały kulturę Zachodu. Natomiast Niemcy i Europa Wschodnia skupiły, według niego, wszystkie mity i legendy dawnych organicznych i etnicznych wspólnot[41].

Idealizacja Kohna amerykańskiej koncepcji obywatelstwa i całej anglosaskiej koncepcji narodowej nie wytrzymuje dziś oczywiście krytyki i nie dziwi wcale fakt, że jego teoria znalazła licznych przeciwników. Można rozróżnić, choć w przybliżeniu, dwa nurty w krytyce jego dzieła. Pierwszy dotyczy zbyt dużej schematyzacji jego podziału i słabości empirycznej opisów historycznych, lecz nie przeciwstawia się głównym założeniom jego analizy. Drugi zupełnie odrzuca podstawowy podział między ideologią narodową polityczno-obywatelską a etniczno-organiczną, równocześnie sugerując afirmację tej ostatniej[42].

W rzeczywistości analiza rozwoju tych zachodnich społeczeństw, które Kohn opisał jako obywatelskie, woluntarystyczne i integracyjne, takie jak Stany Zjednoczone, Wielka Brytania, Francja czy Holandia, ukazuje ruch i napięcia między poszczególnymi tendencjami. Protestancka tożsamość anglosaska stanowiła przez cały XIX wiek dominujący element

amerykańskiej tożsamości narodowej. Nie tylko wykluczała Indian, azjatyckich imigrantów i afrykańskich niewolników, lecz często również odczuwała nienawiść i silny lęk tożsamościowy wobec ludzi pochodzących z Europy Wschodniej. Gdy Kohn pisał swoją prekursorską książkę, na początku lat czterdziestych, w żadnych z południowych stanów czarnoskórzy obywatele nie byli uważani za integralną część wielkiego demokratycznego narodu[43].

Choć Brytyjczycy zawsze byli dumni ze swojego złożonego pochodzenia (normandzkiego, skandynawskiego itp.), intelektualiści i przywódcy polityczni w szczytowym okresie potęgi liberalnego imperium brytyjskiego traktowali rdzenne pochodzenie angielskie jako źródło swojej wielkości i zachowywali się zawsze wobec mieszkańców kolonii w sposób pogardliwy i pretensjonalny. Sporo Brytyjczyków przywiązywało wielką wagę do swojego anglosaskiego pochodzenia, a Walijczycy i Irlandczycy „pochodzenia celtyckiego" byli uważani za gorszych i w zasadzie nie należących do „wybranego ludu chrześcijańskiego". W XX wieku, kiedy to na całym Zachodzie krystalizowała się tożsamość narodowa, nie brakowało Francuzów, którzy określali się jako bezpośredni potomkowie plemion galijskich, co ożywiało ich nienawiść do Niemców w kontekście odwiecznej walki między plemionami Franków a najeźdźcami ze Wschodu.

Można zresztą znaleźć w Europie Środkowej i Wschodniej wielu myślicieli, wiele prądów i ruchów politycznych, które próbują stworzyć otwartą i integrującą politykę tożsamościową na podstawie kryteriów nie etnobiologicznych czy etnoreligijnych, lecz kulturowych i politycznych. Główna oś modelu

dychotomicznego Kohna – etnocentryczna tradycja narodowa Heinricha von Treitschke i Wernera Sombarta – nie była jedyną istniejącą w Niemczech. Sąsiadowała z kosmopolityzmem Friedricha Schillera i Johanna Wolfganga von Goethe, z liberalną ideą narodową Theodora Mommsena i Maxa Webera, oraz z masowymi ruchami, takimi jak socjaldemokracja. Wszyscy uważali niemieckość za gościnną kulturę, a zamieszkujący w jej granicach byli jej integralną częścią. Podobnie było z carską Rosją. Nie tylko wszystkie odłamy socjalistyczne prezentowały stanowisko polityki integracyjnej, według której wszyscy, którzy określali się jako Rosjanie, byli uważani za takowych, ale nawet prądy liberalne i szerokie warstwy intelektualne widziały w Żydach, Ukraińcach i Białorusinach integralną część wspólnego wielkiego narodu.

Pozostaje jednak w pierwotnej intuicji Kohna jeden prawdziwy element. Prawdą jest, że u źródła każdego zachodniego narodu i w ewolucji każdej ideologii narodowej można odnaleźć etnocentryczne mity, które koncentrują się wokół jednej dominującej grupy kulturowej i językowej, wielbionej jako pierwotny lud-rasa. Jednak w społeczeństwach zachodnich, pomimo różnic między nimi, jesteśmy świadkami procesu, w którym tego typu mity zatarły się, choć nie zanikły, i powoli ustąpiły miejsca zbiorowi idei i odczuć, że każdy obywatel lub każda naturalizowana osoba staje się nierozłączną częścią narodu. W pewnym momencie hegemoniczna kultura uważała siebie za jedyną, a dominująca tożsamość próbowała owładnąć wszystkimi. Ten proces demokratyzacji integracyjnej nie jest ciągły i można w nim dostrzec momenty regresji i odstępstw –

szczególnie w okresach niepokojów politycznych, podczas kryzysów i w momentach niestabilności. Tymczasem w każdej demokracji liberalnej pojawiła się wizja obywatelstwa, w której przyszłość stała się ważniejsza od przeszłości. Ta wizja przeobraziła się w normy prawne, a nawet przeniknęła do państwowego systemu edukacyjnego.

To zjawisko wystąpiło w XIX i XX wieku w krajach anglosaskich, w Holandii, we Francji i w Szwajcarii. Rasizm tam oczywiście nie zanikł, ani poczucie wyższości niektórych części populacji nad innymi. Ale procesy asymilacji, czasem przez absorpcję, czasem przez podporządkowanie, były uważane za niezbędne, a nawet pozytywne i pożądane. Jeśli hipokryzja jest ceną, jaką musi zapłacić zło, gdy spotyka dobro na swojej drodze, to obywatelskie społeczeństwo narodowe jest kulturą względnie otwartą, w której rasizm lub „wykluczający" etnocentryzm musi się wciąż tłumaczyć.

Natomiast w Niemczech, w Polsce, na Litwie i w Rosji ostatecznie zatriumfowały grupy, które nieustannie promowały mity opierające się na pradawnym pochodzeniu, pomimo obecności silnych prądów, które próbowały połączyć granice tożsamości narodowej z wizją polityczną i obywatelską. Taka koncepcja przeszłości oparta na istnieniu domniemanej grupy etnicznej, sztywnej i niezmiennej, oraz na genealogicznej dynastii pradawnego i wyjątkowego „ludu" nie pozwalała w rzeczywistości na przystąpienie do narodu ani nawet na jego opuszczenie (oznacza to, że w oczach zwolenników narodu Niemcy lub Polacy i ich potomstwo, żyjący w Stanach Zjednoczonych, stanowią nadal część narodu niemieckiego bądź polskiego).

Galijskie plemiona stały się we francuskim systemie edukacyjnym pewnego rodzaju metaforą historyczną (nawet dzieci emigrantów uczyły się, że ich przodkowie byli Galami, a ich nauczyciele byli dumni z tych nowych „potomków”)[44], rycerze teutońscy czy pradawne plemiona aryjskie stawały się stopniowo, pod koniec XIX wieku „prawdziwymi” antenatami większej części współczesnych Niemców. Wszyscy, który nie byli uważani za ich potomków, nie byli postrzegani jako normalni Niemcy. To samo zjawisko miało miejsce przy tworzeniu się Polski po I wojnie światowej – mieszkańcy, którzy nie urodzili się katolikami, albo co gorsze ich rodzice byli Żydami, prawosławnymi czy Ukraińcami, nie byli uważani pomimo swojego obywatelstwa za członków szlachetnego udręczonego narodu polskiego[45]. Podobnie poddani, którzy nie urodzili się prawosławnymi i nie byli prawdziwymi Słowianami, nie byli w oczach słowianofilów częścią rosyjskiego świętego narodu i nie należeli do Wielkiej Rosji.

Los mniejszości językowych lub religijnych w tych regionach był nieporównywalnie cięższy niż na Zachodzie, nawet jeśli na chwilę zapomnimy o pogromach Żydów w Rosji lub o morderczych przedsięwzięciach nazistów. Wystarczy przyjrzeć się cechom jednostek narodowych, które pojawiły się po rozpadzie Jugosławii, i ich (kruchym) kryteriom przynależności, żeby zrozumieć więź między definicjami etnoreligijnymi i wybuchem ksenofobii między wspólnotami. Jednostki te potrzebowały „religii”, która już prawie zanikła, żeby zdefiniować narodowy *éthnos*, który praktycznie nigdy nie istniał. Jedynie dzięki wierze w pradawne mity (nie mające zupełnie żadnych podstaw) można było nastawić „katolickich” Chorwatów przeciwko „prawosławnym” Serbom,

a tych ostatnich przeciwko „muzułmańskim” Bośniakom i mieszkańcom Kosowa, i to w sposób niezwykle okrutny. Niewielkie różnice językowo-kulturowe zamieniły się na skutek porażki polityki asymilacyjnej byłego reżimu komunistycznego w niemożliwe do zburzenia mury izolacji i „obcości”[46].

Aż do ostatniego dziesięciolecia XX wieku w Niemczech i kulturach narodowych Europy Wschodniej panowała nadal ideologia etniczna. Mniejszości kulturowe i językowe wciąż nie były postrzegane w świadomości większości społeczeństwa jako mieszczące się w granicach narodu, nawet jeśli posiadały obywatelstwo. Dzieci drugiej, a nawet trzeciej generacji imigrantów nie miały prawa do obywatelstwa. Natomiast „etniczni Niemcy”, którzy od pokoleń mieszkali na Wschodzie, niekiedy nawet od Średniowiecza, i zupełnie stracili więź kulturową i językową z „niemieckością”, zachowali prawo zostania obywatelami niemieckimi, gdyby tylko zechcieli. Dopiero wraz z rozwojem Unii Europejskiej i utratą na znaczeniu tradycyjnej ideologii narodowej pojawiły się pierwsze oznaki osłabienia tożsamości etnocentrycznej na obszarach Europy Środkowej i Wschodniej, i to w ramach milczącej uległości imperatywom narzuconym przez reguły pełnego obywatelstwa demokratycznego nowej, zjednoczonej Europy. Przypomnijmy, że w etnocentrycznej ideologii narodowej, według której nie wszyscy obywatele są pełnoprawnymi członkami narodu, demokracja – ustrój reprezentujący ogół ludzi na zasadach równości, jest systemem wadliwym.

Pozostaje jeszcze analiza historycznego źródła różnicy pomiędzy procesem tworzenia się świadomości polityczno-obywatelskiej

a powstawaniem świadomości narodowej uparcie trzymającej się korzeni etnoorganicznych. Wyjaśnienia Hansa Kohna nie były niestety wystarczająco wyczerpujące. Zjednoczenie Włoch nastąpiło na przykład bardzo późno, równocześnie z Niemcami. Ale z powodu swojej słabości, włoska klasa średnia nie była w stanie przyśpieszyć procesu nacjonalizacji. W obu krajach ruchy narodowościowe pojawiły się grubo przed zjednoczeniem narodowym. A ponadto, nie były one dziełem warstw mieszczańskich popieranych przez masy, lecz monarchii. Jednak w Niemczech etnobiologiczna ideologia narodowa prosperowała i rozwijała się, zaś we Włoszech od końca XIX wieku zaczęła dominować ideologia narodowa obywatelska i polityczna.

Aby lepiej zrozumieć naturę trudności związanych ze zrozumieniem tego zjawiska, warto dodać kilka słów na temat różnic między narodowym socjalizmem niemieckim a włoskim faszyzmem, które pojawią się później. Oba były idealnymi ruchami narodowymi, których misja, między innymi, polegała na dokończeniu procesu zjednoczenia narodowego, zainicjonowanego jeszcze za czasów monarchii. Oba były autorytarne, widziały w narodzie zbiorowość wyższą niż suma jego części, czyli ludzi składających się na nią; oba gardziły też zachodnim indywidualizmem. Jednak narodowy socjalizm przyjął spuściznę etnobiologiczną, którą karmił się od chwili swojego narodzenia, natomiast włoski faszyzm żywił się nadal, a przynajmniej do 1938 roku, ideologią narodową polityczno-integracyjną swoich legendarnych założycieli: Giuseppe Mazziniego i Giuseppe Garibaldiego. Niemieckojęzyczni mieszkańcy północnych Włoch, mieszkający w miastach Żydzi i podbici podczas wojny Chorwaci

byli uważani za część narodu włoskiego lub jako kandydaci do rychłej integracji.

Interesująca klasyfikacja chronologiczna historyka Hobsbawma również nie jest do końca przekonująca. Wyróżnia on dwa nurty wewnątrz zjawiska narodowego – pierwszy, powstały w czasach rewolucji końca XVIII wieku i początku XIX, jest demokratyczno-liberalny, drugi nurt pojawił się w drugim rzucie, pod koniec XIX wieku i przekształcił się, opierając głównie na reakcyjnych etniczno-językowych zasadach[47]. Nawet jeśli to prawda, że pod koniec XIX wieku rozwinęły się procesy urbanizacji i emigracji grup z Europy Wschodniej i tarcia między nimi powodowały frustrację i rasizm, analiza Hobsbawma nie jest w stanie wytłumaczyć przypadku niemieckiego. Zwłaszcza że Grecja, która uzyskała niepodległość w pierwszej połowie XX wieku, wspierana przez wszystkie demokracje liberalne tamtych czasów, zachowała swoją etnoreligijną ideologię narodową niemal do końca wieku. Natomiast narodowa doktryna włoska, która dojrzała późno, była obywatelska i polityczna. Ideologia narodowa Czechów, którzy otrzymali swoje państwo narodowe wspólnie ze Słowakami dopiero po I wojnie światowej, była do pewnego stopnia otwarta na integrację (jednak nie z niemieckojęzycznymi mieszkańcami), co było rzadkie wśród narodów, które pojawiły się na gruzach monarchii Habsburgów.

Liah Greenfeld, znana specjalistka do spraw narodowościowych, która wyemigrowała z rodzicami z ZSRR do Izraela, a potem, w celach naukowych, do Stanów Zjednoczonych, zbadała problematykę narodu za pomocą narzędzi socjologii porównawczej zapożyczonych od Maxa Webera[48]. Przyjęła również założenia

podziału na świadomość narodową obywatelską i świadomość narodową etniczną, ale włączyła do swojej analizy kryterium kolektywistyczne – Wielka Brytania i Stany Zjednoczone są państwami indywidualistycznymi i obywatelskimi, natomiast państwo francuskie, powstałe w wyniku wielkiej rewolucji, łączy tożsamość obywatelską z posłuszeństwem ciału politycznemu. W konsekwencji jego kultura jest bardziej jednolita i wobec mniejszości mniej tolerancyjna i liberalna. Jeszcze bardziej problematyczna doktryna narodowa, równocześnie kolektywistyczna i etniczna, rozwinęła się na wschód od Renu aż do Moskwy. Naród jest tam traktowany jako pierwotna niezmienna struktura i przynależność do niego zależy wyłącznie od pokrewieństwa.

Dla Greenfeld podstawowa przyczyna różnic między strategiami tworzenia się tożsamości narodowych leży w charakterze historycznego bytu, który je powołał do życia. Na Zachodzie rozległe klasy społeczne przyjęły świadomość narodową i rozwinęły ją – w Anglii była to drobna szlachta i wykształceni mieszkańcy miast, którzy do niej dołączyli, w Ameryce Północnej – osadnicy, a we Francji – potężna burżuazja. W Europie Wschodniej tożsamość narodowa była promowana przez wąskie warstwy społeczne – w Niemczech małe grupy intelektualistów, którzy usiłowali zdobyć jakiś status w konserwatywnej hierarchii społecznej, a w Rosji była to słaba arystokracja, która przyjęła nową tożsamość, sądząc, że za jej pomocą uda się jej zachować ostatnie przywileje. Dłuższa izolacja orędowników „wschodniej” ideologii narodowej tłumaczy w dużej mierze jej zamknięcie i przywiązanie do mitycznej przeszłości.

Inni badacze próbowali przedstawić kolejne wytłumaczenia różnych typów temperamentu narodowego, które doprowadziły do tak zróżnicowanych procesów historycznych w Europie i na świecie. Dla Gellnera nie trzeba było na Zachodzie rozbijać zbyt wielu jaj, żeby zrobić narodowy omlet. Innymi słowy, dzięki długiemu istnieniu „wysokiej" kultury wystarczyły nieliczne i drobne poprawki, by określić granice tożsamości narodowej. Tego typu kultura nie istniała w zamęcie, który panował na Wschodzie, dlatego proces tworzenia się ciała państwowego był bardziej brutalny, kierowany przez grupę językową i kulturową, zakładający wykluczenie, wyrzucenie, a nawet fizyczną eksterminację innych grup kulturowych[49]. Tutaj diagnoza Gellnera, tak jak analiza Hobsbawma, nie pasuje do przypadku niemieckiego, gdzie pomimo obecności wysokiej kultury od czasów reformacji, wygrała w końcu ideologia etnocentryczna.

Nawet amerykański socjolog Rogers Brubaker, który stworzył metodyczne porównanie rozwoju francuskich i niemieckich *nationhoods*, doszedł do wniosku, że jedna z głównych przyczyn różnicy między nimi polega na istnieniu na granicy niemiecko-słowiańskiej całej mozaiki grup kulturowych i językowych stale między sobą walczących. Długo nie było silnego państwa narodowego, które byłoby w stanie zgermanizować Polaków i inne grupy żyjące pośród ludności niemieckojęzycznych. Tak jak nie było reżimu rewolucyjnego, na wzór Francji, który potrafiłby zjednoczyć wszystkich „etnicznych Niemców" żyjących w różnych kulturach językowych[50].

Do dziś nie pojawiła się jednomyślna synteza, która byłaby w stanie wytłumaczyć ten wachlarz form ideologii narodowej i jej

rozwój w ostatnim dwustuleciu. Niezależnie od tego, czy opierają się na przesłankach społeczno-ekonomicznych, psychologicznych, demograficznych, czy nawet na splocie wydarzeń polityczno-historycznych – wszelkie odpowiedzi są, na dzień dzisiejszy, niedoskonałe i niekompletne. Nie znaleziono dotąd zadowalającego wytłumaczenia, dlaczego niektóre narody potrzebowały więcej czasu, by określić swoją tożsamość na podstawie mitów etnocentrycznych, podczas gdy inne „dojrzewały" szybciej i w konsekwencji wytworzyły dojrzałe demokracje. Ewidentnie trzeba kontynuować badania w tej dziedzinie i wzbogacać kolekcję danych empirycznych.

Idea pierwotnej pradawnej społeczności, wyobrażenie ciągłości genealogicznej o podłożu biologicznym i koncepcja wybranego narodu-rasy nie są elementami, które pojawiły się przez przypadek w zbiorowiskach ludzi. Jedynie obecność piśmiennej elity pozwoliła na powstanie świadomości narodowej, czy to etnocentrycznej, czy obywatelskiej. Żeby naród mógł „pamiętać" i utrwalić historyczne wyobrażenia tożsamość ta miała zawsze na usługach światłych twórców kultury, mistrzów pamięci lub twórców praw i konstytucji. Wiele warstw społecznych potrzebowało powstania państw narodowych i czerpało z tego różne korzyści, jednak głównymi sprawcami opracowania jednostek narodowych i być może największymi beneficjantami ich spuścizny symbolicznej byli przede wszystkim intelektualiści.

Intelektualista – książę narodu

Carlton Hayes, który szczegółowo badał pojawienie się idei narodowych w klasycznych tekstach nowożytnej myśli, doszedł w 1920 roku do następującej konkluzji: „Wynikiem tego całego procesu jest tylko to, że narodowa teologia intelektualistów stała się nacjonalistyczną mitologią dla mas”[51]. Tom Nairn, badacz bardziej współczesny, lecz nie mniej oryginalny, którego szkockie pochodzenie nie jest bez znaczenia, dorzucił błyskotliwą uwagę: „Nowa inteligencja wywodząca się z klas średnich musiała zaprosić masy do historii, a zaproszenie musiało być napisane w języku dla nich zrozumiałym”[52].

Obie te robocze hipotezy są do przyjęcia, jeśli wyabstrahujemy od długiej tradycji badawczej, która dopatruje się w ideach głównych filozofów czynników lub punktów wyjścia samych działań historycznych. Idea narodu nie jest produktem teoretycznym, który wykiełkował w laboratorium uczonych, a następnie został przyjęty przez spragnione ideologii masy i stał się sposobem życia[53]. Aby zrozumieć proces rozwoju myśli narodowej, należy najpierw zanalizować sposoby uczestnictwa intelektualistów w tym zjawisku i zatrzymać się na chwilę na ich statusie społeczno-politycznym, innym w społeczeństwach tradycyjnych, a innym w nowoczesnych.

Nie ma w historii takiego społeczeństwa zorganizowanego, oprócz, być może, na pierwszych etapach rozwoju plemiennego, które nie wydałoby na świat intelektualistów. Choć rzeczownik „intelektualista” jest sam w sobie względnie nowy i pojawił się dopiero pod koniec XIX wieku, to od początków podziału pracy pojawiła się kategoria ludzi, których głównym zajęciem było wymyślanie symboli i znaków kulturowych i manipulowanie nimi.

I z tej działalności potrafili się wyżywić. Od czarowników czy szamanów po ludzi Kościoła; od błaznów królewskich i projektantów katedr po sekretarzy królewskich, we wszystkich społeczeństwach agrarnych były elity kulturalne, które potrafiły dostarczyć, zorganizować i przekazać słowa w trzech podstawowych przestrzeniach produkcji kultury: annałów zebranej wiedzy, ideologii kształtujących porządek społeczny i metafizyki porządkującej wszechświat.

Większa część tych elit kulturalnych była, w ten lub inny sposób, jak już mówiliśmy na początku rozdziału, zależna od dominujących warstw politycznych i ekonomicznych. Czasem zależność ta była znaczna, czasem dopuszczała pewien stopień autonomii, a jeszcze rzadziej, jeśli elitom udawało się pozyskać solidną bazę ekonomiczną, stawały się nawet stosunkowo niezależne. Nie była to jednostronna zależność – władza polityczna, wplątana w sieć uwarunkowań ekonomicznych różnych w odmiennych typach społeczeństwa, potrzebowała własnych elit kulturalnych, by utrwalić swoją dominację.

Łącząc wyjaśnienie Antonia Gramsciego na temat rodzajów obecności intelektualistów w świecie produkcyjnym z teorią modernizacji Ernesta Gellnera, otrzymujemy kolejne wytłumaczenie powstawania tożsamości narodowej i narodu. Dla włoskiego marksisty „każda grupa społeczna, rodząca się na terenie, na którym rozwinęła się podstawowa funkcja sfery produkcji ekonomicznej, tworzy sobie równocześnie w sposób organiczny jedną lub więcej warstw intelektualistów, którzy przydają jej jednolitości i świadomości własnej funkcji”[54].

I faktycznie, sama siła nie wystarczy, żeby zapewnić sobie dominację na dłuższy czas; należy stworzyć normy etyczne i prawne. Warstwa intelektualna dostarcza jednolitej świadomości kształtującej porządek społeczny, w którym przemoc nie musi się permanentnie objawiać. Tradycyjni intelektualiści czasów przednowożytnych byli dworskimi pisarzami, artystami, zależnymi od szczodrości księcia lub króla, i, jak już wcześniej wspomnieliśmy, różni duchowni. To przede wszystkim ludzie Kościoła przyczynili się do stworzenia jednomyślnej ideologii w dawnych społeczeństwach. Gramsci uważał, że proces pojawienia się intelektualistów w świecie feudalnym i klasycznym powinien być jeszcze dogłębnie zbadany, i faktycznie jego obserwacje na ten temat są raczej rozczarowujące.

Jak już widzieliśmy, nadworni pisarze i kapłani sprzed epoki druku nie potrzebowali docierać do mas; nie dysponowali zresztą niezbędnymi do tego narzędziami komunikacji. Ideologiczna legitymizacja władzy królewskiej i dominacji terytorialnej ograniczała się do środowisk administracyjnych i arystokracji ziemskiej. Pragnienie zwracania się do ogółu ludzi, to znaczy chłopów, zaczynało się co prawda powoli krystalizować wśród elity kościelnej, lecz i ona bała się zbyt blisko wchodzić w kontakt z nimi. Gellner doskonale opisał mechanizm intelektualny społeczeństw agrarnych: „Zaznacza się silna tendencja do separowania języka liturgii od języka pospólstwa: jak gdyby sama umiejętności czytania i pisania nie tworzyła dostatecznej bariery dla laików, jak gdyby trzeba było pogłębić tę przepaść, nie tylko utrwalając liturgię w tajemniczych znakach, lecz czyniąc ją w dodatku niezrozumiałą w postaci mówionej”[55].

W odróżnieniu od politeistycznych starożytnych dworów królewskich krajów śródziemnomorskich, gdzie środowiska kapłanów były dość wąskie, monoteizm, rozwijając się, stworzył o wiele szersze warstwy intelektualne. Od starożytnych esseńczyków po ulemów, poprzez misjonarzy, mnichów, rabinów, księży itd., liczba ludzi piśmiennych, którzy mieli szersze i bardziej złożone kontakty z masami rolników zwiększała się. Jest to jedna z przyczyn, jak widzieliśmy wcześniej, która tłumaczy ostanie się religii poprzez wieki w odróżnieniu od monarchii, księstw, „ludów" – te nieodmiennie rozwijały się i upadały. Instytucje kościelne, które nie zintegrowały się całkowicie z władzą laicką, uzyskały różne stopnie autonomii w stosunku do instytucji politycznych i społecznych. Czuwały nad utrzymaniem własnej sieci komunikacji i zawsze były postrzegane jako służące całemu społeczeństwu. Stąd właśnie pochodzi niewiarygodna długowieczność wierzeń, rytuałów i ikon. Można to również wytłumaczyć faktem, że wartość pokarmu duchowego, który kulty dostarczały masom, była prawdopodobnie większa niż poczucie bezpieczeństwa ziemskiego zapewnianego przez wyzyskującą władzę polityczną. „Władza duchowa" gwarantowała swoim podopiecznym czystość, miłosierdzie i odpuszczenie grzechów na tamtym świecie. Należy również dodać, że autonomia instytucji kościelnych w świecie przednowożytnym nie wynikała wyłącznie z popularności ich szeroko rozpowszechnianego uniwersalnego przesłania, lecz również dzięki bezpośredniemu wsparciu materialnemu przez wierzących rolników. Zwłaszcza że wielu księży łączyło działalność duchową z pracą fizyczną, a najwyżsi rangą, dobrze zorganizowani,

przekształcili się z biegiem czasu w klasę społeczną, a nawet w stan prawny (tak to było w przypadku Kościoła katolickiego).

Pomimo wielkiej popularności elit religijnych w świecie rolniczym i ich oddaniu swojej „trzodzie" wiernych, nadal broniły one swoich narzędzi pracy, dzięki którym utrzymywały autorytet. Umiejętność czytania i pisania, jak również znajomość języka sakralnego były zarezerwowane dla „ludzi pisma", którzy nie mieli specjalnej ochoty, ani – jak już wspominaliśmy – środków, aby je przekazać i udostępnić wszystkim. Jak to słusznie powiedział Anderson, „dwujęzyczna inteligencja władająca i łaciną, i językiem rodzimym pośredniczyła między ziemią a niebiosami"[56]. Ci intelektualiści znali święte języki, języki administracyjne i równocześnie dialekty, których używali chłopi. Ta funkcja dwu lub trzyjęzycznego pośrednika dawała im władzę, z której ciężko byłoby zrezygnować.

Jednakże podczas procesu modernizacji Kościół utracił część swojej władzy, wspólnoty religijne skurczyły się, znikła funkcja mecenatu, od której zależeli twórcy kultury w Średniowieczu, i rozwinęła się gospodarka rynkowa, w której niemal wszystko można kupić i sprzedać. Musiało to wpłynąć na całą kulturę i spowodowało decydującą zmianę miejsca i statusu intelektualistów.

Gramsci wielokrotnie podkreślał więź miedzy nowymi wykształconymi warstwami a rosnącym w siłę mieszczaństwem. Ci intelektualiści, których nazywa „organicznymi", nie byli wielkimi kapitalistami, wywodzili się głównie z miejskich i wiejskich klas średnich. Część z nich została specjalistami

zarządzającymi produkcją, inni robili karierę w wolnych zawodach, a wielu zostało urzędnikami.

Gramsci umieszcza na górze piramidy „twórców różnych nauk, filozofii, sztuki itd.”[57] Lecz według niego pojęcie „intelektualista” jest szerokie i zawiera również polityków i biurokratów, czyli większość organizatorów nowoczesnego państwa i rządzących nim. W rzeczywistości, choć nie mówi tego *explicite*, nowy mechanizm państwowy, jako organiczna wspólnota intelektualna, zastępuje według niego racjonalnego „księcia”, słynnego władcę stworzonego przez Niccoló Machiavellego. Lecz w odróżnieniu od mitycznego wielkiego myśliciela florenckiego, nowoczesny książę nie jest władcą udzielnym i absolutnym – zastępuje go ogół intelektualistów, trybów i trybików aparatu państwowego. Grupa ta nie reprezentuje własnego interesu, lecz w założeniu cały naród. Tworzy więc uniwersalną mowę, która rzekomo ma służyć wszystkim członkom państwa. W społeczeństwie burżuazyjnym, twierdzi Gramsci, „książę” polityczno-intelektualny należy do klasy właścicieli, rządzących produkcją, od której jest zależny. Dopiero w momencie dojścia do władzy partii robotniczej (nowy „książę” intelektualny) uniwersalny wymiar nabierze znaczenia w wysokich sferach politycznych społeczeństwa[58].

Nie trzeba wierzyć w utopijną politykę Gramsciego, przeznaczoną oczywiście dla usprawiedliwienia jego zaangażowania w partię robotniczą, by docenić jego wkład teoretyczny, polegający na objaśnieniu funkcjonowania intelektualnego nowoczesnego państwa. W odróżnieniu od monarchii rządzących światem agrarnym, system polityczny ery modernizacji musi spełniać liczne i różnorodne, wymagane przez

podział pracy funkcje intelektualne. Ta superstruktura państwowa poszerzyła się i objęła główną część wykształconej ludności. Nadal większa część społeczeństwa to analfabeci.

Z jakiej warstwy społecznej wywodzą się pierwsi „intelektualiści" biurokracji państwowej? Odpowiedź na to pytanie prawdopodobnie pomoże pogłębić analizę różnicy historycznej między początkami procesu krystalizacji każdego typu ideologii narodowej – obywatelskiej i etnicznej. W Wielkiej Brytanii królewscy urzędnicy należeli do nowej drobnej szlachty i parającego się handlem mieszczaństwa. W Stanach Zjednoczonych urzędnicy rządowi wywodzili się z warstwy bogatych farmerów lub zamożnej ludności miejskiej. We Francji pochodzili głównie z wykształconej burżuazji handlowej i finansowej oraz wąskiej klasy szlachty związanej ze stanowiskiem, a zmiany po rewolucji spowodowały napływ nowych komponentów społecznych do korpusu państwa francuskiego.

Natomiast w Niemczech pruski system imperialny złożony był przede wszystkim z konserwatywnych junkrów, ich potomków i krewnych, a przekształcenie Prusów w Rzeszę Niemiecką po 1871 roku nie zmieniło od razu sytuacji. Podobnie w Rosji, imperium carów zapełniało swoją „służbę publiczną" tradycyjną arystokracją. Wiemy, że w Polsce pierwszymi, którzy aspirowali do utworzenia państwa narodowego i działali na jego rzecz byli właśnie arystokraci. Rewolucje, które wprowadziły do struktur państwowych dynamiczne wykształcone elementy, pochodzące z nowych mobilnych klas, doprowadziły w pierwszych etapach państwowości do wykluczenia z gry politycznej, a więc

i z tworzenia pronarodowych ideologii, intelektualistów, którzy nie wywodzili się z arystokracji.

Raymond Aron zapytał kiedyś, czy rasizm nie jest między innymi „snobizmem biednych”[59]. Refleksja ta nie tylko doskonale definiuje sytuację psychologiczną typową dla nowoczesnych mas, lecz pokazuje pochodzenie historyczne koncepcji „więzów krwi”, która określała granice niektórych grup narodowościowych.
W epoce przednowożytnej, jak wiemy, krew była dla arystokracji kryterium przynależności do szlachty[60]. „Błękitna krew” płynęła jedynie w żyłach arystokratów, którzy posiadali ją dzięki „nasieniu ich przodków”, cenniejszym od złota. W dawnym świecie agrarnym biologiczny determinizm jako kryterium kategoryzacji ludzi był prawdopodobnie symbolicznym dobrem najbardziej cenionym przez klasy rządzące. Na tym się opierało prawo zwyczajowe, które stanowiło podstawę trwałej i stabilnej dominacji na ziemi i w królestwie. Dlatego właśnie, jak zauważył Alexis de Tocqueville[61], jedyna ścieżka pozwalająca na awans społeczny w długim okresie Średniowiecza prowadziła przez Kościół. Jedynie tam genealogia nie była jedynym kryterium kategoryzacji ludzi i od niego rozwinęło się nowoczesne pojęcie równości.

Decydująca obecność upadającej szlachty i jej bliskich wśród nowych „intelektualistów” wewnątrz państwowych mechanizmów w Europie Środkowej i Wschodniej miała prawdopodobnie wpływ na kierunek obrany przez przyszłą tożsamość narodową. Gdy wojny napoleońskie zmusiły sąsiadujące monarchie, na wschód od Francji, do przybrania narodowych barw i przebrania się za narody, wykształcone warstwy monarchii, wierne

i konserwatywne, zasiały swoje ideologiczne ziarna i zamieniły pionową wizję błękitnej krwi na koncepcję poziomą. Tożsamość arystokratyczna przekształciła się w nieśmiałą postać zwiastuna tożsamości narodowościowej. A tej, błyskawicznie, z pomocą nowych intelektualistów, udało się doprowadzić do utrwalenia zasady ideologicznej i prawnej, która utożsamia przynależność do narodu „etnicznego" z prawem krwi (*jus sanguinis*). Uzyskanie obywatelstwa poprzez urodzenie się na terytorium państwa (*jus soli*), praktykowane w krajach zachodnich, było całkowicie odrzucane w państwach narodowych Europy Wschodniej.

Również przypadek Włoch przeczy temu schematowi. Dlaczego obywatelska i polityczna ideologia narodowa tak szybko się tam rozwinęła? We Włoszech również, albo raczej na terenach przyszłych Włoch, pierwsi intelektualiści pochodzili głównie z tradycyjnej arystokracji. Jedynym wytłumaczeniem, choć niewystarczającym, mniejszego wpływu etniczności na rozwój włoskiej tożsamości może być olbrzymie znaczenie papiestwa i uniwersalizmu katolickiego dla wszystkich warstw społecznych tworzących włoską biurokrację. Możliwe, że mit polityczny Republiki i starożytnego cesarstwa rzymskiego zaszczepił to wyjątkowe obywatelskie podejście, albo znacząca różnica miedzy Włochami z północy i z południa nie pozwoliła na zaakceptowanie wątpliwej tożsamości etnicznej.

Możemy również zrezygnować z analiz Gramsciego i oprzeć się na bardziej pewnej i solidnej podstawie, która będzie dla nas bardziej użyteczna przy badaniu miejsca intelektualistów w okresie modernizacji narodu. Można zredukować pojęcie „intelektualista" do twórców, organizatorów i propagatorów

kultury w nowoczesnym państwie i ich kontynuatorów w społeczeństwie obywatelskim. Nawet w takiej sytuacji nietrudno będzie pokazać, jak niezbędna była ich rola w konsolidacji ideologii narodowej i tworzeniu narodów.

Jak zauważył Anderson, rewolucja drukarska, która miała miejsce w Europie Zachodniej pod koniec XV wieku, była jednym z ważniejszych etapów w genezie epoki narodów. Ta techniczno-kulturowa rewolucja była zamachem na święte języki i pozwoliła na rozprzestrzenianie się na wielkich obszarach państwowych języków administracyjnych, które z biegiem czasu stały się językami narodowymi. Status kapłanów, których głównym kapitałem symbolicznym była znajomość języka kultu, osłabł. Duchowni, których znaczenie, a nawet sposób zarabiania opierały się na dwujęzyczności, dopełnili swojej historycznej roli i byli zmuszeni szukać innych źródeł dochodu[62].

Przekształcenie rynku dóbr symbolicznych w języki narodowe stworzyło nowe możliwości. Kwitnący przemysł książkowy wymagał nowych specjalizacji i nowych zawodów intelektualnych. Od tego momentu filozofowie, naukowcy i niedługo potem nawet pisarze, i poeci porzucili łacinę na rzecz francuskiego, angielskiego, niemieckiego i innych nowych języków. Potem pojawiła się prasa, a wraz z nią błyskawicznie zwiększyła się liczba dziennikarzy. Ale prawdziwym propagatorem językowym i kulturowym narodu stało się państwo, które coraz bardziej zmieniało swój charakter. W celu usprawnienia produkcji i utrzymania konkurencyjności gospodarki narodowej państwo musiało odebrać Kościołowi jego misję edukacyjną i przekształcić ją w przedsięwzięcie państwowe.

Powszechna edukacja i stworzenie wspólnych kodów kulturowych były warunkiem postępu specjalizacji, niezbędnej przy nowoczesnym podziale pracy. Dlatego we wszystkich państwach, które stały się narodowymi, czy były autorytarne, czy całkowicie liberalne, każdy miał prawo do edukacji na poziomie podstawowym. Nie ma żadnego „dojrzałego" narodu bez obowiązkowego szkolnictwa, które zmusza obywateli, aby ich dzieci uczęszczały do szkoły. Instytucja ta stała się podstawowym czynnikiem ideologicznym, który przekształcił każdego podwładnego w obywatela, inaczej mówiąc człowieka świadomego swojej przynależności narodowej[63]. Jedynie wojna i armia mogły z nią konkurować. Konserwatywny filozof Joseph de Maistre twierdził niegdyś, że kat jest największą podporą porządku społecznego w królestwie, ale Gellner prowokująco oznajmił, że tę podstawową rolę w państwie narodowym zajmował nie kto inny, jak nauczyciel[64]. Stąd wniosek, że nowy obywatel narodowy jest przede wszystkim wierny swojej kulturze, a dopiero potem swojemu rządowi.

Twierdzenie Gellnera, że współczesne społeczeństwo stało się przez to wspólnotą całkowicie złożoną z kleryków jest nieścisłe[65]. Choć rzeczywiście ogół ludności stał się piśmienny, to jednak nastąpił kolejny podział pracy i naród podzielił się na tych, którzy produkują, propagują kulturę i żyją z tego, i tych, którzy konsumują lub wykorzystują. Ministrowie kultury, przedszkolanki i nauczyciele, profesorowie uniwersyteccy i naukowcy tworzą zhierarchizowany korpus intelektualistów-urzędników, którzy wypełniają funkcję dramaturgów, reżyserów, a nawet czołowych aktorów w olbrzymim spektaklu kulturowym

zwanym narodem. Przedstawiciele kultury z dziedziny prasy, literatury, teatru, kina oraz telewizji dołączyli do nich jako aktorzy drugoplanowi.

W monarchiach, które poprzedziły konsolidację narodów, głównie w Europie Zachodniej, istniało, jak już wspominaliśmy, ważne i skuteczne grono przedstawicieli kultury, którzy działali wspólnie z urzędnikami, systemem sądowym i aparatem wojskowym w dziele tworzenia narodu. W mniejszościowych grupach językowo-kulturowych lub religijnych, zazwyczaj nazywanych „wspólnotami etnicznymi", które doznały segregacji za czasów przednarodowych monarchii lub imperiów, warstwa wykształcona była w zasadzie jedyną siłą sprawczą szybkiego i zaskakującego pojawienia się nowego narodu.

Na terenach monarchii austro-węgierskiej, carskiej Rosji, imperium osmańskiego, a później w koloniach brytyjskich, francuskich i belgijskich czy holenderskich pojawiły się aktywne grupy mniejszościowe, inteligencja wrażliwa na dyskryminację kulturową, podporządkowanie językowe i wykluczenie z przyczyn religijnych. Należy pamiętać, że grupy te wyłoniły się dopiero wówczas, gdy w metropolii powiał wiatr narodowej ideologii; słaby i jeszcze niematerialny w rozkładających się monarchiach, autentyczny i hegemoniczny w nowych imperiach. Te wykształcone warstwy dobrze znały wysoką kulturę, która zaczynała się formować i rozprzestrzeniać na ośrodki władzy, lecz czuły się jeszcze w gorszej pozycji, gdyż nie zostały w niej ukształtowane, czego też przedstawiciele centralnej władzy kulturalniej nie omieszkali im przypominać. Z racji tego, że ich narzędzia pracy były językowe i kulturowe, jako pierwsze czuły się

dotknięte segregacją i dlatego były inicjatorami narodowej rewolty.

Te dynamiczne grupy rozpoczęły więc długie przedsięwzięcie budowy podstaw niezbędnych dla powstania ruchów narodowych, domagających się suwerenności ludów, które kreowały i jednocześnie reprezentowały. Część z tych intelektualistów przekwalifikowała się i wzniosła na szczyty władzy tych nowych ruchów ludowych. Inni pozostali w dziedzinie czysto intelektualnej i nadal wytrwale wcielali zasady i wartości nowej kultury narodowej. Obecność tych pierwszych wyedukowanych warstw społecznych tłumaczy różnorodność narodów, gdyż bez nich światowa mapa polityczna byłaby bardziej monochromatyczna[66].

Ci intelektualiści musieli używać dialektów ludowych czy nawet plemiennych, a czasem i zapomnianych świętych języków, żeby szybko przekształcić je w nowoczesne nowe języki. Napisali pierwsze słowniki, pierwsze powieści i wiersze, które zakorzeniły się w wyobraźni narodu i wyznaczyły granicę ojczyzny. Opisali melancholijne pejzaże symbolizujące ziemię narodu[67] i wymyślili wzruszające historie, wielkich bohaterów narodowych z przeszłości i pradawne jednoczące obyczaje[68]. Stworzyli ciągłą i spójną przeszłość łączącą czas i przestrzeń na podstawie wydarzeń, które miały miejsce w różnych jednostkach politycznych bez żadnej więzi między nimi. W taki sposób powstała historia narodowa od zarania dziejów. Specyficzne cechy różnych materiałów z przeszłości odegrały oczywiście rolę (bierną) w kształtowaniu nowoczesnej kultury, lecz to intelektualiści

wyrzeźbili przedstawienie narodu wedle swoich wizji, których charakter wynikał głównie ze złożonych potrzeb teraźniejszości.

Większość tych intelektualistów uważała się nie za twórców nowego narodu, lecz spadkobierców uśpionego ludu, którego zbudzili z głębokiego snu. Nikt nie chciał być jak dziecko porzucone na schodach kościoła bez karteczki, kim byli jego rodzice. Również przedstawienie narodu jako Frankensteina, potwora złożonego z członków innego pochodzenia, nie wzbudzało entuzjazmu. Każdy naród musiał wiedzieć, kim są jego „przodkowie", i czasem niektórzy szukali desperacko cech zostawionego przez nich biologicznego nasienia.

Genealogia dodała wartości nowym tożsamościom, a im dalej sięgała przeszłość danego narodu, tym bardziej jego przyszłość wydawała się wieczna. Nic więc dziwnego, że wśród różnych dziedzin intelektualnych historia była najbardziej „narodowa".

Pęknięcie spowodowane przez modernizację odcięło ludzi od bezpośredniej przeszłości. Mobilność spowodowana industrializacją i urbanizacją rozbiła nie tylko sztywne podziały społeczne, lecz również tradycyjną ciągłość między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością. Producenci rolni niezbyt potrzebowali historii monarchii, cesarstw i księstw. Nie potrzebowali historii większych wspólnot, gdyż nie interesował ich czas abstrakcyjny, który nie był powiązany z ich doczesnym życiem. Pozbawieni pojęcia ewolucji, zadowalali się religijnym światem wyobrażeń, na który składała się mozaika wspomnień bez poczucia przemieszczania się w czasie. Początek i koniec były identyczne, a wieczność służyła za most między życiem a śmiercią.

W nowoczesnym i laickim świecie czas stał się główną osią świata symboliczno-emocjonalnych wyobrażeń świadomości społecznej. Czas w wymiarze historycznym przekształcił się w nierozłączny element tożsamości osobistej i wspólna narracja nadaje znaczenie istnieniu narodowemu, którego powołanie kosztowało wiele ofiar. Cierpienie z przeszłości uzasadnia cenę wymaganą od teraźniejszych obywateli. Heroizm odchodzących czasów zapowiada promienną przyszłość, jeśli nie dla jednostki, to z pewnością dla narodu. Idea narodowa stała się z pomocą historyków ideologią z natury optymistyczną. Stąd między innymi wywodzi się jej sukces.

---

[8] Proszę pamiętać, że w niniejszej książce określenie „nacjonalizm" nie odnosi się do ekstremistycznej ideologii, lecz oznacza przede wszystkim „pojęcie narodu", co w języku angielskim wyrażane jest słowem *nationalism* albo *nationhood*.

[9] Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Metier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1997, s. 57. Nietzsche pisał: „Już ludzie pierwotni, tworząc jakieś słowo, byli przekonani, że dokonują odkrycia. Jakżeż odmiennie przedstawiało się to w istocie! — potrącali jakieś zagadnienie i w mniemaniu, że je r o z w i ą z a l i, do rozwiązania j e g o stwarzali przeszkodę. — Obecnie przy każdem poznaniu potykamy się o skamieniałe przedawnione słowa, i łacniej przytem złamać nogę niż słowo". Fryderyk Nietzsche, *Jutrzenka, myśl o przesądach moralnych,* przeł. Stanisław Wyrzykowski, Nietzsche Seminarium 2010. www.nietzsche.org.pl

[10] Na temat ewolucji znaczenia pojęcia „naród” zobacz Sylvianne Remi-Giraud i Pierre Retat (red.), *Les Mots de la nation*, Lyon, PUL, 1996.

[11] Na przykład: „A Pan jej powiedział: Dwa narody [*leomim*] są w twym łonie, dwa odrębne ludy [*goyim*] wyjdą z twych wnętrzności”, Rdz 25:23; „Przystąpcie, narody [*leomim*], by słuchać! I wy, ludy, natężcie uwagę!”, Iz 34:1. (przyp. tłum. Wszystkie przekłady pochodzą z *Biblii Tysiąclecia*.)

[12] Słowo *am*, często występujące w *Biblii*, odsyła do bardzo szerokiego wachlarza znaczeń, począwszy od przodków i członków plemienia po motłoch kłębiący się na placu miasta lub nawet siłę zbrojną. *Am* oznacza zbiorowiska różnej natury. Oto przykład: „Ja zaś i cały lud [*am*] ze mną przyciągniemy pod miasto” Joz 8:5; „[...]a w jego miejsce lud kraju [*am haaretz*]ustanowił królem jego syna, Jozjasza” 2 Krn 33:35. Wyraz ten jest również używany, by określić wspólnotę wiernych, „lud Izraela”, wybrańców Boga: „Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem [*am*] będącym Jego szczególną własnością.” Pwt 7:6.

[13] Niektóre miasta (*polis*) starożytnej Grecji, jak również Republika Rzymska były na początku swojego istnienia wyjątkami od reguły. W obu przypadkach istniały małe grupy obywateli, którzy mieli podobne cechy co „ludy” i współczesne narody. Lecz greckie *demos, éthnos* i *laos* lub rzymskie *populus*, które pojawiły się w początkach niewolniczych społeczeństw śródziemnomorskich, pozbawione były jednolitej struktury i mobilności społecznej, która cechuje ich współczesne

odpowiedniki. W ich skład nie wchodzili wszyscy mieszkańcy miast – kobiety, niewolnicy i obcokrajowcy – a jedynie mężczyźni posiadający niewolników, czyli należący do dość wąskiej grupy społecznej cieszyli się równymi prawami.

[14] Zobacz krytyczne uwagi na temat nieprecyzyjnego użycia tego słowa w książce Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation,* Paris, Gallimard, 2003, s. 18.

[15] Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, s. 66; i również *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism,* Hanover, University Press of New England, 2000. Zobacz również zbliżoną definicję Johna Hutchinsona w *Modern Nationalism*, London, Fontana Press, 1994, s. 7.

[16] Nic dziwnego, że Smith spadł z nieba historykom syjonistycznym, definiując w ten sposób naród żydowski. Zobacz na przykład Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover, Brandeis University Press, 1995, s. 5-11.

[17] Etienne Balibar, „La forme nation: histoire et idéologie" w: E. Balibar i I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* Paris, La Decouverte, 1997, s. 130.

[18] Choć może się to wydawać paradoksem, skrajny przypadek Irańskiej Republiki Islamskiej nie jest sprzeczny z tym twierdzeniem. Rewolucja miała oczywiście jako główny cel szerzenie islamu na świecie, lecz jej podstawowym sukcesem był proces nacjonalizacji mas w Iranie (jak to miało miejsce wcześniej w innych regionach Trzeciego Świata). Na temat nacjonalizmu w Iranie zobacz Haggai Ram, „The Immemorial Iranian nation?

School textbooks and historical memory in postrevolutionary Iran", *Nations and Nationalism*, VI, 6, 2000, s. 67–90.

[19] John Stuart Mill, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przeł. G. Czernicki, Kraków-Warszawa 1995, s. 245. Na temat Milla i kwestii narodowej zobacz również książkę Hansa Kohna, *Prophets and Peoples, Studies in Nineteeth Century Nationalism*, New York, Macmillan, 1946, s. 11-42.

[20] Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?,* Marseille, Le Mot et le reste, 2007, s. 34-35.

[21] Na temat marksistów i narodu, zobacz prace Horace'a Davisa, *Nationalism and Socialism. Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917,* New York, Monthly Review Press, 1967, i Ephraima Nimniego, *Marxism and Nationalism. Theoretical Origins of a Political Crisis,* London, Pluto Press, 1991.

[22] Cytat z Otto Bauera, *Zagadnienie narodowości a socjaldemokracja*, którego zasadnicza część została opublikowana w doskonałym zbiorze artykułów zebranych przez G. Haupta, M. Lowy i C. Weill, *Les Marxistes et la question nationale, 1848-1914,* Paris, Maspero, 1974, s. 254.

[23] Zobacz Józef Stalin, „Marksizm a kwestia narodowa i kolonialna", *ibid.*, s. 313.

[24] Krytyczne uwagi Johna Breuilly'ego są wyjątkowo istotne. Zobacz jego książkę *Nationalism and the State*, New York, St. Martin's Press, 1982, s. 21-28.

[25] Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, New York, MIT, 1953.

[26] Karl W. Deutsch, *Nationalism and its Alternatives*, New York, Knopf, 1969.

[27] Benedict Anderson, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmuop. cit.,* s. 19.

[28] Gellner, *Narody i nacjonalizm, op. cit.*, s. 82-83. Warto również przeczytać jego ostatnie dzieło, które wydał syn po jego śmierci: *Nationalism*, New York, New York University Press, 1997.

[29] Zobacz na przykład krytykę zawartą w zbiorze popierającym tę tezę: John A. Hall (red.), *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[30] Łączono jednak inne elementy kulturowe i przyjęto zasadę decentralizacji i dużego wpływu obywateli na politykę. Na temat modelu szwajcarskiego zobacz starsze dzieło Hansa Kohna, *Nationalism and Liberty. The Swiss Example*, London, Allen and Unwin, 1956, oraz bardziej współczesne Olivera Zimmera, *A Contested Nation. History, Memory and Nationalism in Switzerland, 1761-1891*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

[31] Gellner, *Narody i nacjonalizm, op. cit.,* s. 144.

[32] *Ibid.,* s. 75.

[33] Eric J. Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780. Program, mit, rzeczywistość,* Warszawa, Difin, 2010, s. 19.

[34] Krishan Kumar, *The Making of English National Identity,* Cambrigde, Cambrigde University Press, 2003. Dzieło poświęcone późnemu rozwojowi nacjonalizmu w Wielkiej Brytanii.

[35] Na temat rozwoju kwestii narodowej poza obszarem europejskim, warto przeczytać dwa eseje badacza hinduskiego pochodzenia Partha Chatterjee, *Nationalist Thoughs and the Colonial World*, Tokyo, Zed Books, 1986; *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

[36] Carlton J. Hayes, „Nationalism as a religion" w *Essays on Nationalism* (1926), New York, Russel, 1966, s. 93-125; *Nationalism. A Religion*, New York, Macmillan, 1960.

[37] Anderson, *Wspólnoty wyobrażone, op. cit.,* s. 25.

[38] Jak wykazał błyskotliwie brytyjski historyk E.P. Thompson, sposoby powstawania narodów nie są identyczne jak te prowadzące do powstania współczesnej klasy robotniczej, choć główne zasady dekonstrukcji esencjalistycznego podejścia do narodu i klasy mają wiele wspólnych cech. Zobacz E.P. Thompson, *La Formation de la classe ouvrière anglaise* (1963), Paris, Gallimard-Seuil, 1988.

[39] Na temat jego ciekawego życia i rozwoju jego myśli zobacz artykuł Kena Wolfa, „Hans Kohn's Nationalism: The Historian as Prophet", *Journal of History of Ideas*, 37, 4, 1976, s. 651-672.

[40] Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (1944), New York, Collier Books, 1967. Wśród jego wcześniejszych dzieł należy wspomnieć: *A History of Nationalism in the East*, New York, Harcourt, 1929.

[41] Zobacz również Hans Kohn, *Nationalism, its Meaning and History,* Princeton, Van Nostrand, 1955, s. 9-90; *The Mind of Germany. The Education of a Nation*, Londres, Macmillan, 1965;

Readings in American Nationalism (wraz z D. Walden), New York, Van Nostrand, 1970, s. 1-10.

[42] Warto przeczytać krytykę Tarasa Kuzio, „The Myth of the Civic State: A Critical Survey of Hans Konh's Framework for Understanding Nationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 25, 1, 2002, s. 20-39.

[43] Na temat pojęcia narodu w Stanach Zjednoczonych, zobacz Susan-Mary Grant, „Making History: Myth and the construction of American nationhood", w: G. Hosking i G. Schöpflin (red.), *Myth and Nationhood,* New York, Routledge, 1997, s. 88-106; Gore Vidal, *Inventing a Nation: Washington, Adams, Jefferson*, New Haven, Yale University Press, 2004.

[44] Na temat zrozumienia faktu, że Francja nie jest „dziedzictwem Galów" zobacz świadectwo Ernesta Lavisse'a, prekursora historii pedagogiczno-narodowej we Francji, w Claude Nicolet, *La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris, Perrin, 2003, s. 278–280.

[45] Na temat cech nacjonalizmu polskiego zobacz Brian Porter, *When Nationalism Began to Hate. Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland,* Oxford University Press, 2003.

[46] Na temat nacjonalizmu na Bałkanach i w innych regionach pod koniec XX wieku, zobacz wymowną książkę Michaela Ignatieffa, *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism*, New York, Farrar, 1993. I zupełnie inne podejście zobacz Bernard Michel, *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIXe-XXe siècle*, Paris, Aubier, 1995.

[47] Hobsbawm, *Narody i nacjonalizm po 1780*, *op.cit.,* s. 109-139. Na temat różnicy między świadomością narodową polityczno-

obywatelską i świadomością etniczno-organiczną zobacz również artykuł Alaina Renaut, „Logique de la nation", w: G.Delanoi i P.-A. Taguieff (red.), *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé, 1991, s. 29-46.

[48] Zobacz Liah Greenfeld, *Nationalism. Five Roads to Modernity,* Cambridge, Harvard University Press, 1992, i jej artykuł "Nationalism in Western and Eastern Europe compared", w: S.E. Hanson et W. Spohn (red.), *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies*, Seattle, University of Washington Press, 1995, s. 15-23.

[49] Gellner, *Narody i nacjonalizm, op. cit.,* s. 121.

[50] Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhoods in France and Germany,* Cambridge, Harvard University Press, 1992, s. 5-11. Brubaker wcześniej odrzucił rozróżnienie koncepcyjne między nacjonalizmem obywatelskim a etnicznym. Wolał podział na nacjonalizm *state-framed* (w ramach państwa) i nacjonalizm *counter-state* (w opozycji do państwa). Zob. „The manichean myth: Rethinking the distinction between 'civic' and 'ethnic' nationalism" w: H. Kriesi *et al. (*red.), *Nation and National Identity. The European Experience in Perspective,* Zurich, Rüegger, 1999, s. 55-71.

[51] Hayes, „Nationalism as a religion", w: *Essays, op. cit.,* s. 110.

[52] Tom Nairn, *The Break-Up of Britain. Crisis and Neo-Nationalism,* London, NLB, 1977, s. 340.

[53] Klasyczna książka Elie Kedourie, *Nationalism*, London, Hutchinson, 1960, pokazuje takie podejście.

[54] Antonio Gramsci, *Zeszyty z więzienia,* Warszawa 1950.

[55] Gellner, *Narody i nacjonalizm, op. cit., s.* 88.

[56] Anderson, *Wspólnoty wyobrażone, op. cit.,* s. 28

[57] Gramsci, *Listy z więzienia, op.cit*.

[58] W rzeczywistości Gramsci używa słowa „książę", mówiąc o organizmie politycznym przeznaczonym do zdobycia struktur państwowych w imieniu proletariatu. Poszerzyłem tu pojęcie, by objąć nim ogół mechanizmów państwowych. Można znaleźć przemyślenia Gramsciego na temat współczesnego „księcia" w Internecie, po angielsku. www.marxists.org/archive/gramsci/prison_notebooks/modern_prince/index.htm.

[59] Raymond Aron, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité,* Paris, Calmann-Lévi, 1969, s. 90.

[60] W starożytnym judaizmie głównie kapłani Świątyni, koheni, określali tożsamość poprzez kryterium krwi, a pod koniec Średniowiecza, co wydaje się dość zaskakujące, inkwizycja w Hiszpanii określała Żydów według tego samego biologicznego kryterium.

[61] Zob. Alexis de Tocqueville, *O demokracji* w *Ameryce,* Fundacja Aletheia, Warszawa, 2005, s. 8.

[62] Na temat relacji między nacjonalizmem a powstawaniem nowych języków warto przeczytać rozdział „Nations and Languages" w: Michael Billig, *Banal Nationalism*, London, Sage Publications, 1995, s. 13-36, oraz artykuł Astrid von Busekist, „Succès et infortunes du natonalisme linguistique", w: A.Dieckhoff et C. Jaffrelot (red.), *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques,* Paris, Presses de Sciences Po, 2006, s. 227-262.

[63] Badania empiryczne na temat procesu nacjonalizacji mas w wielkich narodach nadal są rzadkie. Książka Eugène'a Webera *La France de nos aïeux. La fin des terroirs* (1976), Paris, Fayard, 2005, stanowi wyjątek.

[64] Gellner, *Narody i nacjonalizm, op. cit.,* s. 121.

[65] *Ibidem.*

[66] Na temat różnych etapów rozwoju ruchów mniejszościowych w Europie Wschodniej i Północnej zobacz pracę czeskiego badacza Miroslava Hrocha, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, New York, Columbia University Press, 2000. Według samego autora niezręczny tytuł *(revival)* i przestarzała terminologia wynikają z faktu, że pierwsze wydanie zostało opublikowane na początku lat siedemdziesiątych.

[67] Na temat ilustracji wizualnej narodów, zobacz rozdział „La nation illustrée" w doskonałej książce Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle,* Paris, Seuil, 1999, s. 185-224.

[68] Jak i dlaczego tworzeni są bohaterowie narodowi, zobacz zbiór Pierre'a Centlivres'a, Daniela Farbre'a i Françoise Zonabend (red.), *La Fabrique des héros,* Paris, Maison des sciences de l'homme, 1998.

Rozdział 2
„Mitohistoria” – na początku Bóg stworzył lud

„Z tego wszystkiego widać w sposób jasny jak Słońce, że Pięcioksiąg napisany był nie przez Mojżesza, lecz przez kogoś innego, który żył o kilka wieków później od niego”.
Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus…*, 1670.

„Naród żydowski powstawał w Ziemi Izraela. Tutaj ukształtowała się jego duchowa, religijna i państwowa tożsamość. Tutaj po raz pierwszy stworzył on państwo. Tutaj stworzył skarby kultury ogólnoludzkiej i przekazał całemu światu wieczną Księgę nad księgami”.
Deklaracja Niepodległości Państwa Izraela, 1948.

Józef Flawiusz napisał swoje *Dawne dzieje Izraela* pod koniec I wieku n.e. Bez cienia wątpliwości możemy uznać, że jest to pierwsza książka, której autor – poniekąd znany – próbuje odtworzyć globalną historię Żydów, a dokładnie Judejczyków, od „początków” po swoje czasy[69]. Jako Żyd helleński, wierzący

i według jego własnych słów dumny „ze swojego uprzywilejowanego kapłańskiego pochodzenia”, rozpoczął swoje dzieło od następujących słów: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ale jeszcze nie można było jej zobaczyć, bo zakrywała ją głęboka ciemność, a tchnienie z góry rozciągało się nad nią. (...) Taki był, można by rzec, dzień pierwszy. Wszelako Mojżesz nazwał go nie ‘pierwszym’, lecz ‘jedynym’”[70].

Starożytny historyk uważał oczywiście, że *Stary Testament* został w całości podyktowany Mojżeszowi przez Boga. Było więc dla niego jasne, że historia Hebrajczyków i Judejczyków musiała się zacząć opowieścią o powstaniu świata, gdyż tak właśnie było w pismach świętych. Były to jedyne teksty źródłowe pierwszych rozdziałów dzieła Józefa Flawiusza. Próbował stworzyć wrażenie autentyczności i uwiarygodnić przekaz historyczny, podając tu i ówdzie inne źródła. Na próżno. Od opowieści o stworzeniu, poprzez pojawienie się Abrahama i ucieczkę z Egiptu, po poczynania skromnej Estery, Flawiusz po prostu przepisał biblijne wydarzenia, bez skrępowania i komentarzy, dokonując jedynie kilku frapujących zmian stylistycznych i taktycznych przemilczeń. Dopiero w ostatniej części książki, opisującej dzieje Judejczyków po okresie biblijnym, historyk opierał się na, z trudem znalezionych, źródłach bardziej laickich, by zapewnić ciągłość i spójność narracji.

Ten wierzący żydowski pisarz z końca I wieku n.e. uważał za całkowicie logiczne włączenie do swoich dociekań genealogicznych na temat współczesnych mu Judejczyków historii Adama i Ewy oraz ich potomków, podobnie jak opis potopu i losów Noego. W dalszym ciągu jego opowieści boskie interwencje i działania

ludzkie harmonijnie się przeplatają, bez zbędnej interwencji z jego strony czy oddzielenia. Józef, poprzez powoływanie się na pradawne pochodzenie, ewidentnie pragnął podwyższyć status Judejczyków (w Rzymie „pradawność" stała najwyżej w skali wartości), wychwalał zwłaszcza ich prawo religijne i wszechmocnego Boga, który ich prowadził. Józef Flawiusz żył w Rzymie, lecz wpływ na jego pisma o skłonnościach misjonarskich miał monoteizm, który pojawił się w uniwersum kulturalnym wielkiego pogańskiego świata. Historia starożytna, którą przepisał z *Biblii*, była dla niego „filozofią przez przykład" – używając słów greckiego historyka Dionizjusza z Halikarnasu, na którego tekstach o starożytnym Rzymie opierał się żydowski historyk[71].

W I wieku n.e. antyczne mity były jeszcze żywe i można je było ponownie podać, upiększając ludzkie uczynki nadprzyrodzonymi efektami. Lecz na początku ery współczesnego laickiego nacjonalizmu nastąpił interesujący proces. Boskość została zrzucona z piedestału, a uświęcona prawda zredukowana do zamkniętego obszaru tekstów biblijnych opowiadających o poczynaniach ludzi. Jak to się stało, że cuda boskiego ducha zostały nagle odrzucone, podczas gdy powiązane z nimi czyny ludzi zostały potraktowane jako prawdy historyczne?

Należy pamiętać, że oczyszczona „prawda" biblijna nie jest uniwersalną opowieścią o historii ludzi, lecz kroniką świętego ludu, który poprzez nowoczesne laickie czytanie *Biblii* stał się „pierwszym narodem" w historii ludzkości.

Szkic historii żydowskiej

Jak już wspominaliśmy, żydowscy autorzy, począwszy od Józefa Flawiusza po nasze czasy, nie próbowali nigdy napisać jakiejkolwiek globalnej historii swojej przeszłości. Choć żydowski monoteizm narodził się z mitu historyczno-teologicznego, nie ma śladu po historiografii żydowskiej w długim okresie Średniowiecza. Ani bogate w informacje kroniki kościelne, ani annały islamskie nie wzbudziły ciekawości judaizmu rabinicznego, który oprócz nielicznych wyjątków, kategorycznie odmawiał spoglądania w swoją dalszą czy bliższą przeszłość[72]. Chronologia laicka, gdzie wydarzenia następują jedno po drugim, nie miała nic wspólnego z czasem „diasporycznym" całkowicie skierowanym na chwilę, na ten tak wyczekiwany moment nadejścia Mesjasza. Przeszłość starożytna była jedynie zatartym wspomnieniem mającym wspomóc jego przybycie.

Dopiero tysiąc sześćset lat później hugenocki teolog Jacques Basnage, pochodzący z Normandii, a mieszkający w Rotterdamie, postanowił kontynuować dzieło urodzonego w Judei i mieszkającego w Rzymie historyka. *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* (Historia religii żydowskiej od Jezusa po dziś dzień) została napisana na początku XVIII wieku przez tego wykształconego protestanta w celu zaatakowania „okropnego" Kościoła katolickiego[73]. W tym wypadku również, jak u Józefa Flawiusza, opis przeszłości podporządkowany był celom moralnym i religijnym i nie był wynikiem badań we współczesnym tego słowa znaczeniu (nie ma praktycznie żadnego odwołania do dokumentów żydowskich).

Basnage kontynuuje dzieło Józefa Flawiusza, jego praca nie zaczyna się więc od Księgi Rodzaju, choć wydaje się oczywiste, że ten wierzący teolog nie podawał w wątpliwość początków biblijnych. Od czasów Marcina Lutra w XVI wieku protestanci, a zwłaszcza Kościół anglikański i jego komentatorzy, zaczęli cenić *Stary Testament*, który zaczął cieszyć się większym poważaniem. Jednak podobnie jak u większości krytyków Kościoła katolickiego, nie znajdujemy u Basnage'a zapewnienia o ciągłości między starożytnymi Hebrajczykami a współczesnymi żydowskimi wspólnotami. Wierzył, że *Stary Testament* należy do potomków „synów Izraela" – to pojęcie obejmuje zarówno chrześcijan, jak i żydów, a tych pierwszych być może bardziej. A „prawdziwy Izrael" to według niego chrześcijaństwo. Choć stosuje do Żydów pojęcie „naród", nie używa go jeszcze w jego nowoczesnym znaczeniu, koncentrując się przede wszystkim na ich prześladowaniu jako sekty, która nie chciała uznać Jezusa za Zbawiciela. Dla Basnage'a, który wyraża się o nich z nieskrywaną sympatią, Żydzi byli przez całe Średniowiecze ulubionymi ofiarami skorumpowanego papiestwa. Jedynie postępy oświeconej reformy protestanckiej mogą doprowadzić do ich odkupienia – czyli do wielkiego dnia, kiedy żydzi wreszcie nawrócą się na chrześcijaństwo[74].

Kilkaset lat później, gdy Issak Markus Jost, historyk i niemiecki Żyd, postanowił napisać historię Żydów, książka Basnage'a posłużyła mu jako wzór, i choć nie szczędził mu krytycznych uwag, zachował strukturę dzieła protestanckiego autora. W 1820 roku opublikowano pierwszy z dziewięciu tomów jego pionierskiego dzieła *Historia Izraelitów od czasów*

Machabeuszów po dziś dzień[75]. Słowo „izraelita", którego Niemcy i Francuzi wyznający mojżeszową religię zaczęli używać w odniesieniu do samych siebie, zostało wybrane, gdyż brzmi lepiej i aby uniknąć słowa „żyd" o zbyt negatywnych konotacjach.

Co może wydawać się zaskakujące dla współczesnego czytelnika, lecz niespecjalnie w tamtych czasach, to że w pierwszej nowoczesnej książce, która podjęła próbę opowiedzenia kompletnej historii Żydów, napisanej przez historyka uważanego i uważającego się za Żyda, pominięto okres biblijny. Pierwszy tom Josta zaczyna się od królestwa Judei w czasach Machabeuszów, następnie są opisy życia poszczególnych wspólnot w monografiach aż do czasów współczesnych. Narracja nie jest ciągła, podzielona jest na kilka opowieści i, co znaczące, nie ma w niej „początku", który będzie później uważany za integralną część światowej historii Żydów. W drugiej połowie XIX wieku – wieku powstawania narodów – gdy wykształceni Żydzi europejscy „odzyskali" *Biblię*, takie zjawisko historiograficzne może się wydawać na pierwszy rzut oka zaskakujące.

Żeby zrozumieć istotę tego pierwszego systematycznego badania losu Żydów, należy wziąć pod uwagę, że ten utalentowany autor nie był historykiem ze świadomością narodową, albo raczej żydowską świadomością narodową. Musimy spojrzeć na Josta przez pryzmat wzrostu młodej inteligencji pochodzącej ze starej tradycji żydowskiej, lecz ożywionej nowym duchem. W czasie dwóch pierwszych dziesięcioleci XIX wieku postrzeganie własnej osoby przez niemiecko-żydowskich intelektualistów było głównie kulturowe i religijne. Młode Niemcy w tamtym okresie nie miały

jeszcze jasnej struktury politycznej, były raczej jednostką kulturową i językową. Ta wspólnota niemieckojęzyczna, gdzie mówiono różnymi dialektami, a Żydzi stanowili jeden procent, przeżywała początek procesu zjednoczenia narzuconego przez francuskiego najeźdźcę. Większość intelektualistów z tego środowiska, czy to pochodzenia żydowskiego, czy chrześcijańskiego, wahała się jeszcze, czy dać się uwieść polityce narodowej, choć niektórzy, w tym Jost, byli już na dobrej drodze. Większość elit żydowskiego pochodzenia pasjonowała się projektem emancypacji, który miał na celu zrównanie w prawach obywatelskich i częściowo zaczął się rozprzestrzeniać w księstwach i królestwach niemieckich już w drugiej dekadzie. W rzeczywistości był to centralny aspekt procesu nacjonalizacji polityki. Wszyscy mieli nadzieję, że tak wyczekiwane państwo niemieckie odseparuje się całkowicie od swoich klerykalnych podstaw i odsunie wszelkie religie do sfery prywatnej.

Jost urodził się w 1793 roku w Bernburgu, w Niemczech, dwa lata przed fundatorem krytycznej historiografii Leopoldem von Ranke. Na początku swojej kariery literackiej był liberałem i typowym człowiekiem Oświecenia. Otrzymał żydowskie wykształcenie, w młodości pobierał nauki w Talmud-Tora i różne aspekty kulturowe religii mojżeszowej nadal były bliskie jego sercu. Jednak miał skłonności do opowiadania się po stronie nowej fali reform i wizja własnej przyszłości jak i przyszłości jego wspólnoty połączyła się w jego umyśle z niemiecką przynależnością państwową, która zaczęła się wyłaniać na horyzoncie jako potencjalna perspektywa historyczno-polityczna. Wspólnie z kilkoma przyjaciółmi i kolegami, wszyscy żydowskiego

pochodzenia, wziął przez krótką chwilę udział w tworzeniu „Koła naukowego", które przerodziło się później w silny prąd znany pod niemiecką nazwą „Wissenschaft des Judentums" („nauka judaizmu"). Szkoła ta wywarła wpływ na wszystkie żydowskie badania w epoce współczesnej. Członkowie Koła naukowego i ich następcy długo deliberowali na temat istoty ich tożsamości, kwestii, która doprowadziła do licznych rozłamów w grupie[76]. Ci wykształceni młodzi ludzie należeli do pierwszego pokolenia niemieckich Żydów, którzy rozpoczęli studia na uniwersytetach, ale nie mieli jeszcze dostępu do stanowisk uniwersyteckich z powodu swojego „szczególnego" pochodzenia religijnego. Zarabiali na życie jako nauczyciele, dziennikarze lub rabini reformowani i prowadzili w wolnym czasie badania filozoficzne lub historyczne. Jako inteligenci, których podstawowym kapitałem symbolicznym było żydowskie dziedzictwo, nie byli skłonni rezygnować ze swojej specyfiki kulturowej i starali się ją zachować jak najlepiej. Gorąco jednak pragnęli przyłączyć się do tych tworzących się nowych Niemiec. Wyruszyli w trudną i złożoną podróż intelektualną, podczas której traktowali poszukiwanie żydowskiej przeszłości i ukazywanie jej w pozytywnym świetle jako dodatkowy element pozwalający na integrację żydowskiej wspólnoty z przyszłym społeczeństwem niemieckim.

Należy więc przypomnieć, że początków pisania historii żydowskiej w czasach nowoczesnych nie cechuje zdecydowany dyskurs narodowy. Stąd ambiwalentny stosunek do używania i nie używania opowieści biblijnych jako części składowych historii Żydów. Dla Josta, tak jak dla Leopolda Zunza, drugiego ważnego

historyka z początków Wissenschaft des Judentums, historia żydowska nie zaczyna się wraz z nawróceniem Abrahama ani wręczenia Tory na górze Synaj, lecz po powrocie z Babilonu do Syjonu. Wtedy to narodził się, według tych dwóch historyków, judaizm historyczno-religijny, którego forma kulturowa ma źródło w doświadczeniu życia na wygnaniu. Ten judaizm od narodzin opierał się na *Starym Testamencie*, lecz powoli stawał się uniwersalną własnością i posłużył jako źródło chrześcijaństwa[77].

Poza pragnieniem pełnej emancypacji obywatelskiej, wpływ na Josta, Zunza oraz później Abrahama Geigera i większość wyznawców judaizmu reformowanego w XIX wieku wywarła bardzo żywa w tamtych czasach, nieżydowska krytyka *Biblii*. Jost był dawnym uczniem Johanna Gottfrieda Eichorna, który był jednym z błyskotliwszych badaczy tej krytycznej szkoły. Znał więc doskonale nowe analizy filologiczne i chętnie wykorzystał kilka z nich[78]. Wiedział, że pisma święte zostały napisane przez różnych autorów w późniejszych okresach i nie miały żadnych zewnętrznych podstaw ani odniesień. Nie oznaczało to, że wątpił w wiarygodność opowieści o pojawieniu się Hebrajczyków i proces ich zjednoczenia narodowego, lecz uważał, że ten długi okres jest zbyt ogólny, żeby mógł służyć za podstawę do poważnych badań historycznych. Zwłaszcza że Hebrajczycy z Kanaanu pomimo praw, jakie odgórnie narzucił im Mojżesz, nie różnili się od otaczających ich pogańskich narodów. W rzeczywistości aż do wygnania do Babilonu wielokrotnie odrzucali boskie przykazania, które respektowała jedynie wąska kasta kapłanów i proroków. Podsumowując, *Biblia*, po napisaniu i rozpowszechnieniu wśród rzeczywiście potrzebujących jej wiernych, posłużyła jako tekst

ustanawiający tożsamość i wiarę. „Synowie Izraela opuścili Egipt, prymitywni i bez mądrości. W Persji Żydzi uczyli się i otrzymali od Persów nową wizję religii, styl życia, język i naukę”[79]. Okres wygnania powinien więc być w szerszym pojęciu początkiem historii żydowskiej. Zerwanie ze starym „hebraizmem” i historią judaizmu stało się kamieniem węgielnym myśli większości pionierów „nauki judaizmu” w Niemczech[80].

Każdy opis historyczny jest uwarunkowany przez ideologię, czasem jawną, a czasem wstydliwie ukrytą. W przypadku Josta reguły były jasne od samego początku. W większej części jego obszernej książki przekonywał on niemieckich czytelników, żydów jak i chrześcijan, że pomimo swojej specyficznej wiary, Żydzi nie byli „obcym” narodem w miejscu swojego zamieszkania. Istotnie, długo przed zniszczeniem Drugiej Świątyni ich przodkowie woleli żyć poza Ziemią Świętą i pomimo separatyzmu ich tradycji religijnej zawsze stanowili integralną część ludów, w które się wmieszali. „Pozostali Żydami, ale należeli również do innych ludów. Kochali swoich braci z Jerozolimy, życzyli im pokoju i sukcesu i pomagali jak mogli, ale bardziej poważali swoją nową ojczyznę. Modlili się ze swoimi braćmi krwi, lecz szli do boju z braćmi z ich kraju. Byli życzliwie nastawieni do braci krwi, lecz przelewali krew za ojczyznę”[81].

W odległych czasach ich ojczyzną była Babilonia lub Persja, a po wojnach napoleońskich były to głównie Niemcy. Jost był wrażliwy na pierwsze oznaki nacjonalizmu niemieckiego i szukał, tak jak znaczna część wykształconych Niemców żydowskiego pochodzenia, sposobu, by do niego przystąpić. Tłumaczy to genezę niezwykłego ze względu na swoją objętość i innowacyjność dzieła

historiograficznego. Jest to dzieło również wyjątkowe i zupełnie inne niż wszystkie tradycyjne opisy historii Żydów, które będą po nim napisane. Istotnie, autorzy poświęcający się w XIX wieku pisaniu historii wspólnoty, do której we własnym poczuciu przynależeli, robili to najczęściej w imię narodowych motywów. Jednak u Josta zadziałały innego typu mechanizmy intelektualne i duchowe, gdy postanowił zrekonstruować *Historię Izraelitów*. Założył, że być może Żydzi posiadali wspólne korzenie, lecz wspólnoty żydowskie nie były odgałęzieniami jednego konkretnego narodu. Ich kultura i sposób życia całkowicie różniły się w zależności od miejsca i jedynie szczególna wiara w Boga łączyła je ze sobą. Nie ma ponadżydowskiej tożsamości politycznej, która oddziela Żydów od nie-Żydów, tak więc we współczesnym świecie powinni mieć takie same prawa obywatelskie, jak inne grupy kulturowe i wspólnoty etniczne, które przyciągnął nowoczesny nacjonalizm.

W liście skierowanym do przyjaciela, napisanym w chwili publikacji pierwszego tomu, Jost wyjawił koncepcję polityczną, która zainspirowała jego pracę historiograficzną i stanowiła jej podstawę:

„Państwo nie może uznać praw Żydów tak długo, jak nie wchodzą w związki małżeńskie z mieszkańcami tych krajów. Państwo istnieje tylko dzięki cnocie swojego ludu i on musi stanowić jedność. Dlaczego miałby popierać grupę, której podstawową zasadą jest to, że jedynie ona posiada prawdę, a więc musi unikać wszelkiej integracji z mieszkańcami państwa? [...] Tak właśnie będą myślały nasze dzieci i z radością opuszczą opresyjny Kościół, żeby uzyskać wolność, poczucie przynależności

do Ludu, miłość do ojczyzny i służyć państwu – najcenniejsze skarby człowieka na ziemi [...]”[82].

Te kategoryczne stwierdzenia świadczą o tym, że Jost doskonale rozpoznał podstawowe zasady nacierającej fali tożsamości narodowej. A jednak miał wątpliwości co do możliwej symbiozy między Żydami i nie-Żydami w tworzącym się narodzie niemieckim. Te wątpliwości jedynie pogłębiły się wraz z falą konserwatyzmu, która pojawiła się w latach trzydziestych XIX wieku, i antysemityzmem, który jej towarzyszył.

Można zauważyć pewne zmiany w późniejszych pismach tego pionierskiego historyka. Niemiecka mentalność narodowa zaczynała nabierać kształtów w drugiej połowie XIX wieku, ale jeszcze przed rewolucjami z 1848 roku widać było pierwsze sygnały tej dramatycznej zmiany. Odcisnęła ona również piętno na pierwszych próbach rekonstrukcji przeszłości żydowskiej. Już w krótkim drugim dziele Josta zatytułowanym *Historia ogólna ludu izraelskiego*, wydanym po raz pierwszy w 1832 roku, okres biblijny zajmował znacznie większą część tekstu, równocześnie Żydzi są przedstawiani jako wyjątkowy byt, obdarzony bardziej spójną ciągłością historyczną[83]. Ton stawał się lekko polityczny, jeśli już nie narodowy, a *Biblia* stawała się bardziej wiarygodnym źródłem dla narracji historii „ludu żydowskiego”. Jost, który w kolejnych latach stał się ostrożny i nieufny w swoich opiniach politycznych, rozpoczął równolegle odcinanie się od krytyki *Biblii*, która kierowała nim przy pisaniu pierwszej książki. Zmiana ta miała wpływ na miejsce poświęcone w książce dawnym Hebrajczykom, a potem ich żydowskim potomkom.

Zatem od samego początku istniała bliska więź między uważaniem *Biblii* za wiarygodny dokument historyczny a próbą określenia współczesnej tożsamości żydowskiej za pomocą terminów: przednarodowy lub narodowy. Wynika z tego, że im bardziej pisarz jest zarażony świadomością narodową, tym bardziej akceptuje *Biblię* jako dokument historyczny, gdyż Pismo Święte świadczy o wspólnym pochodzeniu „ludu". Tymczasem jeden odłam judaizmu reformowanego zainteresował się *Biblią* z zupełnie innych powodów, albo jako sprzeciw do przywiązania ortodoksyjnych rabinów do *Talmudu*, albo jako imitacja metod protestantów. Jak by nie było, od późnego Josta, poprzez niektórych intelektualistów, którzy dołączyli do „nauki judaizmu" w drugim etapie, aż do pojawienia się wielkiego nowatora Heinricha (Hirsch) Graetza, *Stary Testament* stał się punktem wyjścia dla pierwszych prób historiograficznych prowadzących do wymyślenia pojęcia „narodu żydowskiego". Co rzeczywiście nabrało znaczenia w drugiej połowie XIX wieku.

Stary Testament jako „mitohistoria"

Historia izraelitów Josta, pierwsza książka o historii Żydów napisana w czasach nowoczesnych nie zdobyła popularności i to wcale nie jest przypadek, że nigdy nie została przetłumaczona na inne języki, nawet na hebrajski. Dzieło zawiera koncepcje niemieckich intelektualistów pochodzenia żydowskiego, laików lub nie, którzy wzięli udział w procesie emancypacji. Ale większość z nich nie chciała widzieć swoich korzeni w mgle

starożytnej przeszłości. Czuli się Niemcami i jeśli jeszcze byli wierzący, to definiowali się jako przynależący do religii mojżeszowej i uczestniczyli w rozwoju silnego judaizmu reformowanego. Dla większości wykształconych ludzi w Europie Środkowej i Zachodniej, spadkobierców idei Oświecenia, judaizm był wspólnotą religijną i z całą pewnością nie był tułającym się ludem lub obcą narodowością. Tradycyjni rabini i duchowni, czyli „naturalni" intelektualiści wspólnot żydowskich, nie mieli jak dotąd potrzeby opierania się na historii, żeby wzmocnić tożsamość, która od wieków była dla nich oczywista.

Historia Żydów Heinricha Graetza, której pierwsze tomy zostały wydane w latach pięćdziesiątych XIX wieku, odniosła wielki sukces i została przetłumaczona na wiele języków, także na hebrajski, stosunkowo szybko po jej pojawieniu się na rynku[84]. To nowatorskie dzieło, świadczące o wielkim talencie literackim autora, było przez cały XX wiek ważną pozycją w żydowskiej historiografii narodowej. Trudno ocenić jego wpływ na tworzenie się przyszłej świadomości syjonistycznej, ale nie ma żadnej wątpliwości, że był znaczący. Choć w książce, zresztą bardzo popularnej, nie ma zbyt wiele informacji na temat historii Żydów w Europie Wschodniej (Graetz, urodzony w Wielkopolsce, którego ojczystym językiem był jidysz, odrzucił propozycje przetłumaczenia jej na „żargon" swoich rodziców, którego się wstydził), to pierwsi narodowi intelektualiści imperium rosyjskiego pochłonęli ją entuzjastycznie i z pośpiechem. Widać wpływ tego dzieła we wszystkich ich opisach marzeń o „starożytnej ojczyźnie"[85]. Było pożywką dla wyobraźni pisarzy i poetów rozpaczliwie poszukujących nowych miejsc pamięci,

które nie będąc tradycyjne, nadal czerpały z tradycji. Zachęciło również do czytania *Biblii* z punktu widzenia laika, czy nawet ateisty. Książka służyła nawet później pierwszym przywódcom kolonii syjonistycznych w Palestynie za mapę drogową po odległej przeszłości. Dziś szkoły w Izraelu noszą imię Graetza i nie ma publikacji z historii powszechnej na temat Żydów, która by go nie cytowała.

Powód tak silnego wpływu jest jasny – jest to pierwsza praca, w której autor uparcie i patetycznie dąży do wymyślenia ludu żydowskiego. Określenie „lud" pokrywa się już częściowo ze współczesnym znaczeniem słowa „naród". To właśnie Graetz, choć nie był do końca syjonistą, stworzył narodowy model pisania o historii Żydów. Udało mu się, trzeba przyznać niezwykle zręcznie, stworzyć opis historyczny, który jednoczył wszystkie elementy i minimalizował „problematyczne" kwestie tworząc, pomimo licznych odgałęzień, spójny i ciągły przekaz historyczny. Podstawowa periodyzacja proponowana przez żydowskiego historyka, datowanie, które łączyło wydarzenia w czasie, zacierając odstępy i przepaści między nimi, posłużyły jako punkt wyjścia dla późniejszych badaczy, zdeklarowanych nacjonalistów, nawet jeśli chcieli nieustannie próbować je unowocześniać i przekształcać. Od tej chwili żydostwo przestało być dla wielu ludzi cywilizacją religijną różnorodną i bogatą, której udało się przetrwać w cieniu gigantów, pomimo wszelkich trudów i pokus. Stało się antycznym ludem-rasą wygnanym ze swojej ojczyzny, krainy Kanaan, który dotarł aż do bram Berlina. Ludowy mit chrześcijański o grzesznym tułającym się narodzie, przerobiony przez judaizm rabiniczny w pierwszych wiekach naszej ery, dotarł

do pisarza, który postanowił przetłumaczyć go na przednarodowy język żydowski.

Aby stworzyć nowy paradygmat czasu, należy obalić stary – „niemoralny i szkodliwy", żeby móc zacząć budowę narodu, trzeba odrzucić tych, których pisma nie uznawały jeszcze jego pochodzenia. Dlatego Graetz oskarża swojego poprzednika Josta o zniszczenie szkieletu ludu żydowskiego: „Zresztą pod jego [Josta] piórem bohaterskie dzieje żydowskie przybrały postać suchą, filisterską i postradały swą glorię, którą miały nawet w oczach nieuprzedzonych chrześcijan. Poszarpał na sztuki ciągnący się od lat tysięcy dramat bohaterski. Pomiędzy starożytnymi *Izraelitami*, przodkami i współcześnikami proroków i psalmistów, a *Żydami*, wychowańcami rabinów, wykopał sztucznie przepaść głęboką i oddzielił ich tak radykalnie, jakby ci nie byli potomkami tamtych, lecz wyskoczyli z kamienia"[86].

Skąd się wzięli ci wszyscy nowi Żydzi? Następny rozdział będzie próbował odpowiedzieć na to pytanie. Na razie trzeba po prostu zauważyć, że historia narodowa (albo raczej przednarodowa, gdyż nie zakłada w sposób kategoryczny istnienia suwerenności politycznej) nie znosi „dziur" i zaciera niepożądane „nierówności". Graetz usiłował zasypać nieznośną przepaść stworzoną według niego przez Josta, Zunza, Geigera i innych, którzy w swoim „zaślepieniu" nie dostrzegli w okresie starożytnego królestwa prawowitego rozdziału przeszłości żydowskiej i przez to skazali Żydów na identyfikację z cywilizacją „wyłącznie" religijną, a nie z wiecznym „plemieniem-ludem" (*Volksstamm*).

Ta ostra krytyka Graetza nie pojawia się na początku, lecz na końcu dzieła, w tomie mówiącym o okresie współczesnym, który

został napisany wiele lat po śmierci Josta w 1860 roku. Gdy Graetz zaczął wydawać swoje fenomenalne dzieło w 1853 roku, rozpoczął opowieść historii żydowskiej, tak jak Basnage i Jost, po okresie biblijnym, a pierwsza część mówiła o okresie *Miszny* i *Talmudu*, który nastąpił po zniszczeniu Świątyni. Wrócił jednak do poprzedniego etapu, królestwa Machabeuszów, ale dopiero dwadzieścia lat później, po utworzeniu II Rzeszy i zjednoczeniu Niemiec przez Prusy Bismarcka. Wraz z wielkim sukcesem idei narodu w całej środkowej i południowej Europie, koncepcja przednarodowa Graetza dojrzała i przybrała swoją ostateczną postać[87]. Dopiero po streszczeniu historii Żydów we współczesnych mu czasach i zakończeniu książki bolesnym oskarżeniem XIX wieku, Graetz cofnął się w czasie, żeby zrekonstruować narodziny „ludu wybranego". U niego przyszłość determinuje przeszłość i to nie jest przypadek, że punktem kulminacyjnym pierwszej żydowskiej epopei historyczno-narodowej był okres biblijny.

Aby zbudzić świadomość narodową, inaczej mówiąc nowoczesną tożsamość kolektywną, potrzebna jest mitologia i teleologia. Mit założycielski został oczywiście dostarczony przez tekst biblijny, którego część najbardziej historyczno-narracyjna stała się w drugiej połowie XIX wieku żyjącym mitem, zwłaszcza dla intelektualistów żydowskich Europy Środkowej i to pomimo ostrej krytyki filologicznej[88]. Teleologia Graetza opierała się wówczas na mglistej hipotezie, która jeszcze nie była nacjonalistyczna, według której wieczny lud żydowski ma za zadanie zbawić świat.

W wielowiekowej społeczności żydowskiej *Biblia* nigdy nie była uważana za dzieło, które się czyta bez pośrednictwa komentarzy

ustnych. Stała się, zwłaszcza w judaizmie Europy Środkowej, marginalną książką zrozumiałą jedynie dzięki halasze i oczywiście przy pomocy „licencjonowanych" komentatorów. Żydzi korzystali z *Miszny* i *Talmudu*, a *Biblia* była prezentowana jedynie w fragmentach, bez ciągłości narracyjnej, podczas czytania wersetów tygodnia w synagodze. *Stary Testament*, jako całość, był w odległej przeszłości księgą Karaimów, a od zarania czasów nowożytnych – protestantów. Dla większości Żydów był przez całe wieki zbiorem pism świętych pochodzenia boskiego, niedostępnych dla umysłu, tak jak Ziemia Święta nie była rzeczywistym miejscem ich życia na ziemi w świecie religijnym.

Wykształcona ludność żydowska, w większości po szkołach rabinackich, ale podatna na wpływy laickiego świata i której metafizyczna wiara zaczęła słabnąć, pragnęła innego źródła, które scementowałoby jej nadwątloną tożsamość. Dla tych Żydów religia historii była odpowiednią namiastką religii wiary. Tymczasem, skoro nie mogli identyfikować się z kształtującymi się na ich oczach mitologiami narodowymi, gdyż inspirowały się, niestety, chrześcijańskim lub pogańskim światem wyobrażeń, pozostało im wymyślenie równoległej mitologii narodowej i przystąpienie do niej. Zwłaszcza że źródło literackie tej mitologii – *Biblia,* było nadal cenione i wielbione, nawet przez tych, którzy nienawidzili Żydów. A skoro nie było bardziej ewidentnego dowodu na istnienie Żydów jako ludu czy narodu, a nie jako „zwyczajnej" wspólnoty religijnej w cieniu innych hegemonicznych religii, niż „obecność" państwa w starożytności na własnym terytorium, cofnięcie się do Księgi ksiąg zmieniło ją w najlepsze narzędzie budowy rzeczywistości narodowej.

Na wzór innych europejskich ruchów „patriotycznych” w XIX stuleciu, które szukały złotego wieku, dzięki któremu tworzyły sobie heroiczną przeszłość (Grecja antyczna, Republika Rzymska, plemiona teutońskie lub Galowie), aby udowodnić, że nie powstały *ex nihilo*, lecz istniały od dawna – pierwsi wyznawcy idei narodu żydowskiego zwrócili się ku mitologii królestwa Dawida, którego siła i promieniowanie zachowały się dzięki wierze religijnej.

W latach siedemdziesiątych XIX wieku, po publikacji *O powstaniu Gatunków* Karola Darwina, trudno już było zacząć wartościową książkę do historii od opisu stworzenia świata. Dlatego, w odróżnieniu od starego dzieła Józefa Flawiusza, pierwsze rozdziały książki Graetza noszą tytuł „Początki narodu” i „Podbój krainy Kanaan”. Dyskusja na temat pierwszych cudów miała oczywiście na celu nadanie pracy bardziej naukowego charakteru. Pobieżne omówienie historii patriarchów i ucieczki z Egiptu miało, o dziwo, sprawić, że dzieło będzie bardziej narodowe. Graetz opisuje dość zwięźle Abrahama Hebrajczyka, a Mojżeszowi poświęca jedną czy dwie strony. Według niego ludy rodzą się na ziemi matce – starożytnym terytorium narodowym – bardziej niż na uchodźstwie, podczas tułaczki, czy dzięki *Torze*. Kraina Kanaan, ze swoją „niezwykłą” rzeźbą terenu oraz specyficznym klimatem, miała decydujący wpływ na wyjątkowy charakter narodu żydowskiego, który tam stawiał swoje pierwsze bohaterskie kroki. Istota ludu jest zdefiniowana od samego początku i nigdy się nie zmienia: „Jeżeli na domiar serca takiego ludu w wieku dziecięcym zapłodniło nasienie duchowe, jeżeli gości w nim przeczucie, acz niejasne jeszcze, że powołany jest do wielkich czynów, które go od innych narodów odróżnią

i wyosobnią, jeżeli przewodnicy tak wychowaniem jego pokierują, że to niejasne przeczucie nabierze mocy niezachwianego przekonania, to naród taki, w takim otoczeniu, niechybnie wyrobi sobie odrębne, niezatarte cechy charakteru”[89].

Od momentu tej deklaracji Graetz, krok po kroku, idzie według biblijnej narracji, uwypuklając stylem literackim heroiczne czyny, potęgę militarną, suwerenność królewską, a zwłaszcza wyjątkową moralność „okresu dziecięcego narodu żydowskiego”. Nawet jeśli można wyczuć pewne wątpliwości na temat późniejszych ksiąg *Biblii*, to jednak od momentu podboju Kanaanu opowieść jest w całości uznana za prawdziwą, a historyk aż do śmierci nie zmienił swojego zdania. „Synowie Izraela”, którzy pochodzą z drugiej strony rzeki i podbili krainę Kanaan niegdyś zamieszkaną przez ich przodków, są potomkami jednego, starodawnego plemienia.

Graetz usiłuje podać „naukowe” wyjaśnienia cudów, ale są one oddzielone od głównej narracji i zredukowane do rangi dodatków. Natomiast proroctwa są zrelacjonowane w całości, lecz to działania ludzi zajmują w nich kluczową pozycję. Wielkie i heroiczne czyny sędziów oraz zwycięstwo młodego Dawida nad Goliatem są, na przykład, wyjątkowo szczegółowo opisane; sięgnięcie po władzę młodego rudego mężczyzny i zjednoczenie jego królestwa zajmuje wiele stron. Choć Dawid był zatwardziałym grzesznikiem, Bóg i Graetz wybaczyli mu i uczynili z tego zuchwałego króla przykład wiary żydowskiej „z powodu wielkich czynów”, których zawsze dokonywał dla dobra swojego ludu. Nawet królestwo Salomona zajmuje cały rozdział, gdyż było to królestwo „wielkie i potężne, które było w stanie

rywalizować z największymi królestwami świata". Zjednoczenie królestwa jest kulminacyjną chwilą w żydowskiej historii; liczba jego mieszkańców według Graetza sięgała czterech milionów, a jego rozbicie było zapowiedzią upadku. Królestwo Izraela upadające z powodu swoich grzechów ściągnęło na siebie zagładę i tak samo stanie się później z ostatnimi królami Judei.

Pojęcie grzechu religijnego towarzyszy rekonstrukcji smutnego losu „synów Izraela". Ale wina spada jeszcze bardziej na córki Izraela: „Jest to zjawisko uderzające, że kobiety, owe z przyrodzenia kapłanki czystości i dobrych obyczajów, czuły w wiekach starożytnych szczególny pociąg do Baala i Asztarte"[90]. Ale na szczęście dawni „synowie Izraela" mieli również proroków, którzy z całych sił próbowali nadal prowadzić naród ku wysokiej i szlachetnej moralności, wyjątkowemu etosowi, którego łaski inne ludy nigdy nie dostąpiły.

Graetz pozostał wierny głównej idei narracji i zawsze z szacunkiem odnosił się do *Starego Testamentu*. Gdy więc zostaje skonfrontowany ze sprzecznościami w wachlarzu biblijnych ideologii, podchodzi do nich na różne sposoby, nie zawsze próbując powiązać je między sobą. Opowiada na przykład historię Rut Moabitki, nieżydowskiej babki króla Dawida, a równolegle relacjonuje separatystyczne działania Ezdrasza po powrocie z niewoli babilońskiej. Z wielkim talentem ukazuje moralny i polityczny kontrast między obiema historiami i wydaje się, że przez chwilę waha się, nie mogąc się zdecydować miedzy nimi. Graetz doskonale zrozumiał znaczenie unieważnienia mieszanych małżeństw i wygnanie nieżydowskich kobiet i ich dzieci. Pisał: „W oczach Ezdrasza był to grzech śmiertelny, zdaniem jego lud

judzki, czyli Izraelici, stanowił «święte potomstwo, święte nasienie» i takie mieszanie się z obcymi ludami, gdyby wyrzekły się nawet swoich bożków, sam na sobie popełnia świętokradztwo”[91].

Historyk nie omieszkał nawet dorzucić, że takie postępowanie wywołało po raz pierwszy nienawiść do Żydów. Zapewne z tego powodu kładzie nacisk na historię Rut. Jest całkowicie świadomy, że jest ona uniwersalnym wyzwaniem w stosunku do koncepcji „świętego nasienia” ludzi powracających z niewoli babilońskiej. Ale ostatecznie całkowicie opowiada się za judaizmem ekskluzywnym i wyznaczeniem stałych jego granic, jakie zostały ustalone przez jego poprzedników, Ezdrasza i Noemiego.

Od pierwszych dzieł Graetz kierował się romantyczną koncepcją opierającą się na podłożu etniczno-religijnym, choć na początku trochę słabiej. Ogólnie rzecz biorąc, był on raczej historykiem idei; dlatego jego historia Żydów na świecie, opisana w pierwszych tomach, była głównie odzwierciedleniem jej literackich wizji, o podłożu moralnym i religijnym. Równocześnie wzmocnienie definicji niemieckiego nacjonalizmu na bazie pochodzenia i rasy, przede wszystkim w latach jego powstawania po klęsce narodowo-demokratycznej Wiosny Ludów w 1848 roku, obudziło nową wrażliwość w małej grupie intelektualistów wywodzących się ze środowiska żydowskiego. Pomału i z pewnym charakterystycznym wahaniem Graetz przyłączył się do nich. Głównym intelektualistą grupy, dzięki swojej wyjątkowej inteligencji, był Mojżesz Hess, człowiek lewicy o odważnych ideach i dawny przyjaciel Karola Marksa. W 1862 opublikował swoją książkę *Rzym i Jerozolima*[92]. Jest to manifest nacjonalistyczny, zapewne

pierwszy w swoim gatunku ze względu na laicką zawartość. Biorąc pod uwagę, że Hess miał znaczący wpływ na powstawanie koncepcji historii żydowskiej Graetza, należałoby prześledzić relacje między obu myślicielami.

Rasa i naród

Już w przedmowie do *Rzymu i Jerozolimy* Hess cytuje z entuzjazmem Graetza. Z piątego tomu książki żydowskiego historyka dowiedział się, że nawet po ukończeniu *Talmudu* historia żydowska „zachowuje charakter narodowy; nie ogranicza się do historii religii czy historii jednego wyznania”[93]. To ważne stwierdzenie o rewolucyjnym znaczeniu dostarczyło odpowiedzi na gorzkie wahania zmęczonego bojownika, którego panujący w Niemczech codzienny antyjudaizm polityczny i filozoficzny doprowadził do odkrycia znaczenia „istoty narodowości”. W całym swoim tekście nie krył obrzydzenia do Niemców i cały czas gwałtownie ich atakował. Przedkładał nad nich Francuzów, a jeszcze bardziej „autentycznych Żydów”.

Hess wyemigrował do Francji i klęska rewolucji w Europie doprowadziła go, według jego własnych słów, do tymczasowego porzucenia polityki na rzecz nauk przyrodniczych. W tej dziedzinie, gdzie pseudonaukowe analizy rosły jak grzyby po deszczu, odkrył teorie rasistowskie, które zaczęły się pojawiać na początku lat pięćdziesiątych XIX wieku.

W 1850 roku Szkot Robert Knox opublikował swoją słynną książkę *Rasa ludzka*. Dwa lata później wydano w Stanach

Zjednoczonych esej Jamesa W. Redfielda *Fizjonomia porównawcza lub podobieństwo między ludźmi i zwierzętami*; w 1853 roku ukazało się dzieło Niemca Carla Gustava Carusa *Symbolizm typu ludzkiego* i tego samego roku wyszedł również pierwszy tom *Szkiców o nierówności ras ludzkich* Josepha Arthura de Gobineau[94]. Po tych utworach ukazały się inne „naukowe" dzieła i kolejni autorzy, w tym najznakomitsi drugiej połowy XIX wieku, którzy zaczęli w euforii pławić się w mętnych wodach rasistowskich i orientalistycznych przesądów. Poglądy te stały się modne i zyskały entuzjastów zarówno wśród politycznej lewicy, jak pracowników uniwersyteckich. Przesądy na temat Żydów, Afrykańczyków czy wschodnich ludów stały się w krótkim czasie normą, co nadal dziś wydaje się niepojęte, i pojawiły się w tekstach autorów od Karola Marksa po Ernesta Renana.

Żeby móc znaleźć źródło popularności teorii ras w szerokich kręgach kultury zachodniej, należy najpierw zanalizować europejskie poczucie wyższości spowodowane szybkim rozwojem przemysłowym i technologicznym, który miał miejsce w Europie Zachodniej i Środkowej, oraz zrozumieć proces, który doprowadził do przekształcenia tego poczucia w przekonanie o własnej biologicznej i moralnej wyższości. Należy do tego dodać sposób, w jaki nowe hipotezy naukowe na temat rozwoju człowieka wpłynęły na tworzenie urojonych powiązań między naukami przyrodniczymi, naukami społecznymi i historią. Rasistowska „doktryna" została uznana za praktycznie niepodważalną i niewielu sądziło, że można ją podać w wątpliwość lub z nią polemizować; przynajmniej aż do lat osiemdziesiątych XIX wieku.

Hess pochłonął tę nową literaturę, a jego wyjątkowa wrażliwość na klimat ideologiczny, dzięki której był prawdopodobnie pierwszym niemieckim komunistą, doprowadziła go do uznania za podstawową „kwestię rasową, starą jak świat, której żadna formuła filantropijna nie może zastąpić, kwestię o wiele głębszą niż kwestie narodowości i wolności, które dziś poruszają światem”[95]. Cała historia jest długą opowieścią o wojnie między rasami i walkach klas, lecz potyczki międzyrasowe są najważniejsze, podczas gdy walka społeczna jest drugorzędna. Dopóki nie ustaną wojny krwi, Żydzi, a przynajmniej ci z Europy Środkowej, będą musieli powracać do swoich korzeni, to znaczy emigrować do Ziemi Świętej.

Według Hessa źródłem konfliktu między Żydami a nie-Żydami jest fakt, że ci pierwsi od zawsze są dziedzicznie odmienną grupą. Korzenie tej starej i trwającej wieki rasy znajdują się w Egipcie. Na malowidłach ściennych grobowców faraonów można było już dostrzec wśród budowniczych pałaców osobników o fizjonomii identycznej z tą, jaką mają współcześni Żydzi. „Rasa żydowska jest rasą czystą, która powiela swoje cechy, pomimo różnych wpływów klimatycznych. Typ żydowski pozostał niezmienny poprzez wieki”. Hess kontynuuje w gorzkim i pesymistycznym tonie: „Na próżno Żydzi i Żydówki próbują zaprzeczyć swojemu pochodzeniu, przyjmując chrzest i mieszając się z ludami indogermańskimi i mongolskimi. Cechy żydowskie są niezacieralne”[96].

Co pozwoliło na cudowne zachowanie i przetrwanie tego narodu? Hess powtarza w swojej książce, że to przede wszystkim religia i wiara. Dlatego odrzucał judaizm reformowany, tak jak

pogardzał zwolennikami emancypacji obywatelskiej. Religia żydowska była tradycją narodową, która nie pozwoliła na asymilację ludu żydowskiego. Ale ona i tak była z gruntu rzeczy niemożliwa. Nie dajmy się zwieść – religia, pomimo całej swojej wagi, nie była wyłączną przyczyną trwałości tożsamości żydowskiej. „To nie doktryna, lecz rasa organizuje życie. Jak również to nie doktryna wpłynęła na życie biblijnych patriarchów, źródło religii żydowskiej. Wręcz przeciwnie – to życie naszych patriarchów jest podstawą religii biblijnej; ta religia była zawsze wyłącznie kultem historii; wywodząc się z tradycji rodzinnej, przybrał on wymiar narodowy”[97].

Taka koncepcja religii, która obejmuje historię narodową, wyrażona została również, między wierszami, w przedmowie do pierwszego tomu (pierwszego wydanego) *Historii Żydów* Graetza. Koncepcja historii była u Graetza jak dotąd dwoista – z jednej strony duchowa, z drugiej materialna. „Materializm” rasy Hessa spowodował przesunięcie jej w bardziej sztywnym kierunku esencjalistycznym i nacjonalistycznym. Począwszy od 1860 roku, w swoim piątym tomie, który Hess wychwala w *Rzymie i Jerozolimie*, Graetz uważał, że historia żydowska sprzed niewoli babilońskiej i nawet po niej składała się z dwóch podstawowych elementów: „plemienia żydowskiego”, które wydaje się nieśmiertelne, czyli ciała, i prawa żydowskiego, nie mniej wiecznego, czyli duszy. Jednak pod koniec tegoż dziesięciolecia ciało, według teorii Graetza, stało się ważniejsze w definicji Żydów, nawet jeśli przeznaczenie towarzyszyło im nadal na każdym kroku.

Graetz przeczytał rękopis *Rzymu i Jerozolimy*, zanim poznał jego autora. Odtąd narodziła się bliska przyjaźń oraz długa korespondencja, która trwała aż do śmierci Hessa w 1875 roku. Obaj pisarze planowali nawet wspólną podróż do ziemi przodków. Plan jednak nie wypalił i historyk ostatecznie pojechał sam. Rok po publikacji książki Hessa, Graetz wydał pasjonującą rozprawę naukową pod tytułem *Nowa młodość rasy żydowskiej*[98]. Dzieło jest w znacznym stopniu dialogiem *in absentia* z Hessem. Wyraża równocześnie niepewność i wątpliwości autora w stosunku do ideologicznego wyłomu, którego Hess był jednym z katalizatorów, lecz również częściowe jego uznanie. *Nowa młodość rasy żydowskiej* ukazuje genezę wynalezienia ludu żydowskiego u Graetza, lecz także jego wyostrzoną świadomość istoty kwestii narodowości, która tak poruszyła środowiskami inteligenckimi w Europie.

Co może dawać grupie ludzi prawo do stworzenia narodu?, zastanawia się Graetz. I odpowiada: to nie pochodzenie rasowe, gdyż czasem kilka typów ras łączy się, by stworzyć jeden lud. Język niekoniecznie również jest wspólnym mianownikiem, przykładem jest Szwajcaria. Nawet wspólne terytorium nie jest wystarczającym powodem, by stworzyć naród. Czy wspomnienia historyczne łączą lud? Graetz odpowiada, dając świadectwo niezwykłego jak na swoje czasy zrozumienia historii: aż do czasów nowożytnych, ludy nie uczestniczyły w historii politycznej i pasywnie obserwowały poczynania rządzących i szlachty. Czy to wysoka kultura jest podstawą istnienia narodu? Nie w sytuacji, gdy jest młoda i nie przeniknęła jeszcze do całości narodu.

Powstanie narodu owiane jest tajemnicą i trudno jest znaleźć jedno wytłumaczenie.

Według Graetza nie można zaprzeczyć istnieniu ludów śmiertelnych, które znikły z kart historii, oraz innych, nieśmiertelnych. Nic nie pozostało z rasy helleńskiej albo łacińskiej, rozpłynęły się w innych społecznościach ludzkich. Natomiast rasa żydowska przeżyła i przetrwała, i jest właśnie na etapie odzyskiwania swojej cudownej biblijnej młodości. Jej „wskrzeszenie" po niewoli babilońskiej i po powrocie do Syjonu to znak, że posiada ukryty potencjał do nowego odrodzenia. Lud jest więc ciałem organicznym obdarzonym niezwykłymi właściwościami pozwalającymi na odrodzenie i tym właśnie różni się od normalnego organizmu biologicznego. Istnienie rasy żydowskiej było wyjątkowe już od samego początku i dlatego jej historia jest również niezwykła. W rzeczywistości jest to „lud mesjanistyczny", który gdy nadejdzie dzień, zbawi całą ludzkość. Teologia narodu wybranego pozostaje u Graetza bardziej moralna niż polityczna i zawiera w sobie zakurzone szczątki rozkładającej się tradycyjnej wiary.

Jako zwolennik idei narodowej, tak jak wszyscy historycy XIX wieku, Graetz sądził, że historia jego „narodu" była cudowna i nie miała swojego odpowiednika w żadnym innym narodzie. Widać tę tezę, mało oryginalną trzeba przyznać, w ostatnich tomach *Historii Żydów*, napisanych w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych. Aspekt narodowościowy pojawia się szczególnie w tomie poświęconym historii żydowskiej epoki nowożytnej (aż do rewolucji z 1848 roku), a jeszcze bardziej, jak już wspominaliśmy, przy rekonstrukcji biblijnego pochodzenia

Żydów w dwóch ostatnich woluminach. Arogancki i pretensjonalny ton, w jakim Graetz zakończył swoje dzieło, wywołał gniew innego historyka.

Debata historyków

Heinrich von Treitschke był już w latach siedemdziesiątych XIX wieku znanym i szanowanym historykiem, kierownikiem katedry na Uniwersytecie Berlińskim. Jego słynna książka *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert* zaczęła się ukazywać w 1879 roku. Tego samego roku opublikował w *Preußische Jahrbücher*, renomowanym periodyku, którego był współredaktorem, artykuł zatytułowany „Jedno słowo na temat naszego judaizmu". Ten krótki esej był prawdopodobnie pierwszym tego typu, akademickim uznaniem przemilczeń na temat tożsamości żydowskiej.

Podstawowy lęk tego szacownego historyka dotyczył po pierwsze kwestii demograficznej. Fale imigracyjne Żydów z Europy Wschodniej zwiększyły ich liczbę w Niemczech, co uważał za zagrożenie dla istnienia narodu niemieckiego. Ci imigranci, według niego, w ogóle nie przypominali Żydów pochodzenia sefardyjskiego, którzy wszak żyli w atmosferze tolerancji i dlatego doskonale zintegrowali się ze swoimi gospodarzami z Europy Zachodniej. Natomiast polscy Żydzi długo cierpieli pod jarzmem chrześcijaństwa, zdeformowało ich ono i uczyniło prawdziwymi obcymi w kontakcie z wysoką kulturą niemiecką, której groziło teraz z ich strony przekształcenie w hybrydę żydowsko-niemiecką.

Żydzi ci powinni byli włożyć niesamowity wysiłek w to, aby zintegrować się z narodem niemieckim, wciąż jeszcze dla nich niedostępnym. Ale to pożądane zjawisko pozostawało nadal w sferze życzeniowej, gdyż na ich czele stali intelektualiści promujący separatyzm, a ich głównym przedstawicielem był bezczelny Heinrich Graetz. Treitschke przeczytał książkę żydowskiego historyka, przynajmniej ostatnie tomy, i gotował się ze złości: „Przeczytajcie proszę, *Historię Żydów* Graetza: cóż za fanatyczna wściekłość przeciw «odwiecznemu wrogowi» – chrześcijaństwu, jaka śmiertelna nienawiść do najczystszych i największych przedstawicieli niemieckiej tożsamości, od Lutra po Goethego i Fichtego! I jakaż płytka i obraźliwa duma! [...] I ta bezkompromisowa nienawiść do niemieckich gojów nie jest w żadnym wypadku stanem umysłu wyłącznie jednego fanatyka [...]”[99].

Graetz nie dał się onieśmielić wielkim prestiżem Treitschkego. W szczegółowej odpowiedzi zdecydowanie odparł antyżydowską krytykę, ale nie mógł się powstrzymać od zakończenia prowokacyjnym cytatem Brytyjczyka Benjamina Disraeliego: „Nie można zniszczyć czystej rasy kaukaskiej [rasy białej]. Jest to fakt psychologiczny, prawo naturalne, które przeszkodziło królom Egiptu i Asyrii, rzymskim cesarzom i chrześcijańskim inkwizytorom. Żaden system represyjny, żadne tortury fizyczne nie mogą doprowadzić do wchłonięcia lub zniszczenia wyższej rasy przez niższą”[100].

W obliczu takiej „zawziętości” nacjonalistycznej, Treitschke podniósł głos i wytoczył ciężką historiograficzną artylerię: „Całkowita asymilacja judaizmu z ludami Zachodu nigdy nie

będzie możliwa, będzie można jedynie zmniejszyć antagonizmy między nimi, gdyż sama istota tej opozycji jest zakorzeniona zbyt głęboko w historii". Zwłaszcza że Treitschke rozpoznał u Graetza tendencje do definiowania judaizmu jako narodu wewnątrz narodu niemieckiego, co każdy „prawdziwy" Niemiec natychmiast by odrzucił. Oskarżał Graetza o żydowsko-narodową pychę i długo podawał w wątpliwość fakt, że ten uważa się za Niemca.
I podsumował: „Nie, pan Graetz jest obcy w «kraju swojego przypadkowego urodzenia», to mieszkaniec Wschodu, który nie rozumie i nie chce rozumieć naszego ludu; między nim a nami nie ma nic wspólnego, oprócz tego, że posiada nasze obywatelstwo i używa naszego języka, i to jedynie po to, by nas lżyć i przeklinać". Na koniec prusko-niemiecki historyk dorzuca:

„Ale jeśli ta rasowa arogancja stanie się publiczna, jeśli judaizm będzie się domagał uznania narodowego, wtedy prawna podstawa, na której opiera się emancypacja, zawali się. Jest tylko jedno wyjście, żeby zrealizować takie pragnienie: emigracja, stworzenie państwa żydowskiego, gdzieś, poza naszym państwem, i wtedy okaże się, czy może zostać uznane przez inne narody. Nie ma miejsca na ziemi niemieckiej dla podwójnego nacjonalizmu. Żydzi, jak dotąd, nie wzięli żadnego udziału w tysiącletniej budowie niemieckich państw"[101].

Nienawiść Treitschkego do Żydów „pochodzących ze Wschodu" nasili się jeszcze. W międzyczasie jego koncepcja stworzyła coś w rodzaju pośredniej pozycji pomiędzy podejściem obywatelskim do narodu a podejściem rasowym. W odróżnieniu od przeciętnych antysemitów, jak Wilhelm Marr czy Adolf Stoecker, nie odrzucał on całkowicie możliwości „przystąpienia" Żydów do narodu

niemieckiego. Lecz kładąc akcent na długotrwały kontrast historyczny pomiędzy „ludem żydowskim" a „ludem niemieckim", pokazuje swoje esencjalistyczne podejście, według którego żydostwo i niemieckość były przeciwstawnymi tożsamościami nie do pogodzenia. Nacjonalizm Treitschkego oparty był na wizji etniczno-esencjalistycznej. Dla niego Żyd pozostawał Żydem, nawet jeśli jego kultura i język były całkowicie niemieckie. W tym względzie, trzeba przyznać, jego stanowisko nie różniło się zbytnio od tego, co pisał Graetz w ostatnich rozdziałach swojej książki.

Aczkolwiek Graetz był nie w pełni dojrzałym historykiem narodu, całe jego dzieło było przesiąknięte abstrakcyjnym i jeszcze trochę mglistym pragnieniem suwerenności państwowej. Choć był jednym z pierwszych, którzy przyczynili się do stworzenia nowych niereligijnych relacji między Żydami a ich „pradawną ojczyzną", do końca wahał się i miał wątpliwości co do emigracji do terytoriów tejże ojczyzny (inaczej niż jego wróg Treitschke i przyjaciel Hess). Pomimo zażyłej przyjaźni z Hessem i krótkiej wizyty w „kraju przodków", tak naprawdę nie był syjonistą i dlatego w drugiej odpowiedzi na atak Treitschkego wycofał się, wykręcił i niewinnie zaprzeczył, jakoby kiedykolwiek identyfikował judaizm z narodowością. Graetz – dla dobra sprawy i zapewne z powodu żywych reakcji większości niemieckich intelektualistów żydowskiego pochodzenia – znów zaczął się uważać za pełnego Niemca i domagał się całkowitej równości praw. A skoro Treitschke szkalował nieniemieckie pochodzenie Graetza, autor *Historii Żydów* odpłacił mu się pięknym za nadobne: czyż Treitschke to nie jest słowiańskie nazwisko?

Konflikt między dwoma etnocentrycznymi historykami był ważnym etapem w procesie konsolidacji niemieckiej świadomości narodowej. Zarówno dla Graetza, jak Treitschkego, naród ma przede wszystkim pochodzenie „etniczne" – jest owocem długiej historii linearnej, a dowody jego istnienia można znaleźć w mitologii germańskiej lub *Biblii*. Naród jest w rzeczywistości „ludem-rasą", który pochodzi z odległej przeszłości, którego siła określa i determinuje granice tożsamości kolektywnych w teraźniejszości. Można więc z całą pewnością stwierdzić, że obaj historycy uznawali fołkistowską koncepcję narodu i stąd wywodziły się ich wątpliwości co do możliwości symbiozy miedzy Niemcami pochodzenia żydowskiego a Niemcami pochodzenia chrześcijańskiego. Żaden nie uważał, że naprawdę warto próbować wzmocnić wzajemne relacje. W ich narodowym świecie wyobrażeń nigdy nie było ceremonii zaślubin między „Żydami" a „Niemcami", nie ma więc mowy o żadnym rozwodzie.

Pamiętajmy, że znaczna liczba intelektualistów niemieckich pochodzenia nieżydowskiego nie podzielała tego deterministycznego podejścia. Jak już podkreślaliśmy w pierwszym rozdziale, błędem byłoby sądzenie, że wszyscy zwolennicy narodu niemieckiego byli „fołkistami". Wielu z całą pewnością nie było antysemitami. Wielu liberałów, tak jak większość socjaldemokratów, było zwolennikami globalnej tożsamości republikańskiej, której niemieccy Żydzi stanowili integralną część. Równocześnie żydowska inteligencja, która oczywiście przestraszyła się nienawiści Treitschkego, zdecydowanie odcięła się od podejścia etniczno-narodowego Graetza. Od Moritza Lazarusa, profesora filozofii na

Uniwersytecie Berlińskim, po dawnego ucznia Graetza, Hermanna Cohena, który został słynnym neokantowskim filozofem na uniwersytecie w Marburgu, krytyka Graetza była powszechna. Wszyscy zgadzali się, że nie mogą istnieć dwa narody w ramach jednego państwa, ale równocześnie podkreślali potrzebę różnorodności w zjednoczonym narodzie. Sama niemieckość była historycznym efektem fuzji różnorodnych elementów kulturowych i dzięki swojej wielkiej elastyczności była w stanie, jak twierdzili, nadal wchłaniać kolejne. Żydzi, jak reszta poddanych cesarstwa, protestantów i katolików, byli najpierw Niemcami, a dopiero potem żydami. Część intelektualistów pochodzenia żydowskiego akceptowała oczywiście idee odmiennego „pochodzenia rasowego", ale dla wszystkich, lub prawie, najważniejszy był projekt na przyszłość – narodowy i kulturalny, i ten projekt był niemiecki.

Ta polemika na „wysokim poziomie" między historykami odbywała się w atmosferze przesiąkniętej „niskiego poziomu" antysemityzmem, który rozprzestrzeniał się w tym czasie w różnych warstwach społeczeństwa. Fala kryzysów gospodarczych w latach siedemdziesiątych XIX wieku, chociaż nie zahamowała przyśpieszającej industrializacji, to jednak wywołała równolegle poczucie niestabilności ekonomicznej przekładającej się natychmiast na niepewność tożsamościową – zjawisko dobrze znane w XX wieku. W cieniu kryzysu decydujące zwycięstwo z 1870 roku i „odgórne" zjednoczenie Rzeszy straciły w kilka lat swoją jednoczącą chwałę, a winnymi byli, jak zwykle, ci „inni", czyli mniejszości religijne i „rasowe". Postępy demokratyzacji mas przyspieszyły również wzrost antysemityzmu politycznego,

skutecznego instrumentu do werbowania tłumów w czasach współczesnych. Na ulicach, w gazetach i w kuluarach władzy cesarskiej prowadzono destrukcyjną propagandę przeciw nowo przybyłym „mieszkańcom Wschodu", którzy „twierdzą, że są Niemcami". Słychać było publiczne nawoływanie do zniesienia emancypacji. W takiej dusznej atmosferze ukazała się w 1880 roku petycja podpisana przez siedemdziesięciu pięciu nieżydowskich intelektualistów i osobistości z kręgów liberalnych, próbująca pohamować tę nową falę antysemityzmu. Wśród najbardziej znaczących i poważanych sygnatariuszy znajdował się Theodor Mommsen.

Ten wielki historyk, specjalista od starożytnego Rzymu, nie tylko odważnie złożył swój podpis, lecz zdecydował się wziąć udział w debacie na temat „kwestii żydowskiej". Doskonale rozumiał, że nie chodziło tylko i wyłącznie o status Żydów, lecz również o uformowanie i sam charakter narodu niemieckiego. Kilka miesięcy po pojawieniu się petycji opublikował pasjonujący esej pod tytułem *Jeszcze jedno słowo o naszym judaizmie*[102]. Była to oczywiście bezpośrednia reakcja na zajęcie stanowiska przez jego kolegę po fachu Treitschkego. Polemika historyczna miała wówczas trzy bieguny.

Nie dajmy się zmylić. Mommsen był historykiem i obywatelem obdarzonym wyraźną świadomością narodową. Opowiedział się za zjednoczeniem Niemiec i nawet za przyłączeniem siłą Alzacji i Lotaryngii. Ale niepokoił go proces etnizacji nacjonalizmu niemieckiego w latach siedemdziesiątych XIX wieku. Napisał z ironią: „Niedługo dojdziemy do sytuacji, gdy za prawowitego obywatela uznany będzie wyłącznie ten, kto pochodzi

bezpośrednio od jednego z trzech synów Mannusa [bóstwo w mitologii germańskiej]; po drugie, wierzy w objawienie *Starego Testamentu* jedynie w interpretacji księdza; po trzecie, ten kto się uważa za specjalistę od orki i siewu”[103].

Kto próbuje zbudować nowoczesny naród opierając się na opowieściach Tacyta o plemionach pradawnych Niemiec, musi wyeliminować nie tylko niemieckich Żydów, lecz również sporą liczbę innych mieszkańców Rzeszy. Autor *Historii Rzymu*, który w młodości był republikańskim rewolucjonistą, przez całe życie wyznawać będzie koncepcję obywatelską narodu. Tak jak wszyscy historycy XIX wieku, Mommsen naiwnie uważał, że nacjonalizm i narody istniały od Starożytności. Dla Treitschkego źródłem historycznym narodu niemieckiego były królestwa teutońskie, dla Graetza naród żydowski wywodził się od królestwa Dawida i Salomona, natomiast historycznym modelem odniesienia Mommsena był Rzym Juliusza Cezara i jego elastyczne i otwarte podejście do życia obywatelskiego. Jego wyobrażony świat narodowy oparty był na podwójnej bazie: jego przeszłości politycznej i pracy historiograficznej. Nienawidził oznak separatyzmu związanego z definicją tożsamości wywodzącej się z starożytnej przeszłości, tak jak nie znosił współczesnego rasizmu typowego dla życia politycznego świata, w którym żył. Poznał starożytną historię mieszkańców Judei przez pryzmat imperializmu rzymskiego, nawet jeśli pierwsza strona pasjonującego rozdziału jego książki *Historia Rzymu*, „Judea i Żydzi”, sprawia wrażenie, że dokładnie przeczytał Josta. Mommsen nie wierzył, że Judejczycy byli obowiązkowo duchowymi spadkobiercami dawnych Hebrajczyków, jak również

że większość Żydów cesarstwa rzymskiego to bezpośredni biologiczni potomkowie mieszkańców Judei[104].

To historyczne antyesencjalistyczne podejście do narodów odzwierciedlało się w stanowisku, które zajął w polemice Graetz-Treitschke. Według Mommsena Żydzi nie byli obcym ludem-rasą, lecz jednym z plemion lub wspólnot, które stanowią integralną część nowych Niemiec. Nie uważał, by znacząco różnili się od mieszkańców Szlezwika-Holsztynu, jego miejsca urodzenia, czy Hanoweru lub Essen. Nowoczesny naród jest rezultatem mieszanki różnorodnych elementów kulturowych pochodzących z różnych źródeł. Żydzi musieli jednak integrować się ze swoim otoczeniem i zrezygnować, w miarę możliwości, ze znacznej części swojej odrębności; ale powinni to uczynić dokładnie w takim samym stopniu, co inne społeczności w Niemczech, które w założeniu też rezygnowały z elementów swojej lokalnej przednowoczesnej kultury. Żydzi weszli do narodu niemieckiego przez inne drzwi niż pozostałe plemiona niemieckie, ale zyskali szczególną przewagę:

„Bez wątpienia Żydzi, którzy byli w starożytnym imperium rzymskim elementem rozsadzającym naród, posłużą również jako czynnik dezintegrujący plemiona niemieckie. Trzeba się więc cieszyć, że w związku niemieckim, gdzie plemiona są bardziej pomieszane niż gdzie indziej, Żydzi zajmują pozycję, której można im tylko zazdrościć. Nie widzę nic złego w tym, że skutecznie działają w tym kierunku od pokoleń, i ogólnie rzecz biorąc, uważam, że Bóg lepiej niż [antysemita] pan Stoecker zrozumiał, dlaczego potrzebny był pewien procent Żydów do wytwarzania niemieckiej stali”[105].

Wydaje się oczywiste, że Mommsen uważał Żydów, z racji ich roli dezintegrującej przednarodowy prowincjonalizm, nie za zwyczajnych Niemców, lecz za szczęśliwych prekursorów nowej niemieckości. Żydzi byli raczej mieszczanami, sporo ich było w wykształconych dzielnicach, a ich wkład w upowszechnianie hochdeutsch, który stał się narodowym językiem, był znaczny.

Jak się okazało, stanowisko Mommsena i innych niemieckich liberałów okazało się porażką. Nie tylko ich model narodu obywatelskiego został zdeprecjonowany w pierwszej połowie XX wieku, to jeszcze, o ironio, w 1933 roku, podczas konwencji partii narodowosocjalistycznej, Joseph Goebbels, wykształcony polityk, wychwalał „czynnik dezintegrujący" Mommsena jako przykład modelowego stanowiska antyżydowskiego, które, z jego punktu widzenia, przypominało koncepcję Żyda u Richarda Wagnera[106].

Treitschke i Graetz nie zareagowali publicznie na wystąpienie Mommsena. Jest jednak pewne, że żaden z nich nie był zachwycony z tego trzeciego stanowiska, które „dezintegrowało" tak „naturalny i logiczny" dyskurs etniczno-narodowy. Całe dzieło Graetza było skierowane przeciw historiografii, której Jost, na początku XIX wieku, i Mommsen, w drugiej jego połowie, byli głównymi przedstawicielami. Ta koncepcja przeszłości żydowskiej wydawała mu się antyżydowska, gdyż uparcie odmawiała uznania ciągłości i odwiecznego charakteru plemienia-rasy żydowskiej, na podobieństwo niemieckiego *Volk*.

Wizja protonarodowościowa – spojrzenie ze „Wschodu"

Oprócz pracy historiograficznej, Graetz poświęcał większość czasu w ostatnich latach życia na badanie *Starego Testamentu*, który w międzyczasie stał się książką żydowskiego odrodzenia narodowego. Zaakceptował w zasadzie krytykę filologiczną i nawet wysunął kilka hipotez co do daty napisania niektórych świętych ksiąg. Jednak aż do śmierci bronił z całej siły wiarygodności historycznej Księgi ksiąg. Szczególnym zaufaniem darzył *Pięcioksiąg*. Zdecydowanie odrzucał liczne próby podzielenia jego redakcji na różne okresy. Hipoteza Spinozy, według której *Biblia* lub część jej ksiąg zostały napisane przez Ezdrasza, była według niego całkowicie niedorzeczna[107]. Według Graetza *Pięcioksiąg* został napisany niedługo po wydarzeniach, jakie opisuje, i wszystkie relacjonowane w nim epizody historyczne są prawdziwe. Graetz widział jasny dowód słuszności swojej tezy w fakcie, że pisma późniejszych proroków odtwarzały dokładnie to samo, co zostało „napisane" w *Torze* kilka wieków wcześniej. Myśl, że księgi te mogły zostać zredagowane właśnie w tym późniejszym czasie, nawet nie przeszła mu przez głowę.

W 1882 roku słynny znawca *Biblii* Julius Wellhausen opublikował *Wprowadzenie do historii Izraela*, które stało się najważniejszym dziełem interpretującym *Biblię* w tamtych czasach[108]. Wellhausen streścił i przeanalizował w oryginalnej i złożonej syntezie niemal cały wiek komentarzy, które podawały w wątpliwość daty napisania poszczególnych partii starożytnego dzieła. Poprzez błyskotliwą analizę filologiczną podważał niektóre opowieści biblijne i wyraził hipotezę, że główne części *Starego Testamentu* zostały spisane długo po wydarzeniach, które przedstawiały. Jego zdaniem powstanie religii żydowskiej było

procesem stopniowym, a każda „warstwa” *Pięcioksięgu* odpowiadała innemu okresowi pisania. Graetz wbił z całej siły szpony swej krytyki w to „antyżydowskie” dzieło (i jak zobaczymy później, niemal wszyscy historycy prosyjonistyczni i syjonistyczni pójdą jego śladem). Szczególnie zirytował go pomysł Wellhausena, że najważniejsza część *Starego Testamentu* (zwana Kodeksem kapłańskim) została napisana w późniejszym okresie, już po niewoli babilońskiej. Oznaczało to, że rekonstrukcja pradawnej historii Żydów nie była dziełem wspaniałego i potężnego narodu, lecz małej, „anemicznej” – według jego własnych słów – sekty, po powrocie z Babilonu. I tak nastąpił pierwszy wyłom pozwalający na podanie w wątpliwość wiarygodność przekazów o heroicznych początkach narodu żydowskiego. Wellhausen stał się więc w oczach żydowskiego historyka niewykształconym ignorantem, którego główną motywacją był wielki lęk przed Żydami (jego „nienawiść do żydowskiego nosa, którą przelewa na Abrahama, Mojżesza i Ezdrasza”). Ernesta Renana, autora *Historii ludu Izraela*, również dosięgły strzały krytyki Graetza, który widział w nim nieuka nienawidzącego Żydów w stopniu nie mniejszym niż jego niemiecki kolega po fachu. Ogólnie rzecz biorąc, według Graetza nieżydowski intelektualista nie mógł tak naprawdę zrozumieć szczególnego znaczenia historii judaizmu.

Po śmierci Graetza w 1891 roku Szymon Dubnow, samouk urodzony na Białorusi, który odebrał tradycyjne żydowskie wychowanie w chederze, opublikował wzruszający artykuł wspominający tego historyka. Młody Dubnow wziął nawet na siebie tłumaczenie na rosyjski rozdziałów biblijnych ostatniego dzieła Graetza *Ludowa historia Żydów*[109]. Książka ukazała się,

lecz została zakazana i rosyjska cenzura wysłała ją na przemiał, gdyż Kościół prawosławny uznał narodową adaptację *Biblii* Graetza za śmiertelny cios w „świętą historię". Ten przekład oraz entuzjastyczna lektura pierwszego tomu *Historii ludu Izraela* Ernesta Renana[110] wpłynęły decydująco na postanowienie Dubnowa, by zająć się Żydami i napisać ich historię od momentu „ich ucieczki na pustynię" aż do czasów współczesnych.

Nie jest to przypadek, że spadkobiercą Graetza był członek wspólnoty jidysz Europy Wschodniej, a nie historyk z dyplomem wielkich ośrodków naukowych Berlina czy Paryża. W imperium rosyjskim, różniącym się pod tym względem od monarchii niemieckiej, żyła duża populacja Żydów, których język różnił się od języka sąsiadów. Z powodu regresji religii, która niegdyś była jej spoiwem, wykształciła się tam kultura laicka. Ten szczególny proces modernizacji był nieobecny wśród populacji żydowskich Europy Środkowej i Zachodniej. Wskutek wzrostu nacjonalizmu wśród ludności rosyjskiej, ukraińskiej i polskiej, a do tego jeszcze tradycyjnej segregacji antyżydowskiej w carskiej Rosji, sytuacja rosnącej liczebnie wspólnoty jidysz pogorszyła się i część jej członków musiała wyjechać na Zachód. U tych, którzy pozostali, zaczęło się rodzić, zwłaszcza po fali pogromów początku lat osiemdziesiątych XIX wieku, poczucie narodowe nieistniejące w innych wspólnotach żydowskich na świecie w tym samym czasie. W gronie licznych zwolenników autonomii i garstki syjonistów pojawiło się bardzo wielu intelektualistów oraz ruchów przednarodowych i narodowych, którzy szukali niezależnego sposobu wspólnej walki przeciw barierze segregacji, odrzuceniu i wielkiej wobec nich obojętności większości sąsiadów.

Nic dziwnego, że w takiej sytuacji książka Graetza stała się popularna i pośrednio wpłynęła na publikację dzieła Dubnowa. Co może się wydawać zaskakujące, ten ostatni był zwolennikiem autonomii, a nie stworzenia państwa narodowego. Tak jak Graetz, Dubnow poświęcił całe swoje życie na stworzenie historiograficznego dzieła ustalającego ciągłość istnienia Żydów w historii. Dubnowa można określić, tak jak jego poprzednik, historykiem pronarodowym, nie syjonistycznym. Nie uważał za możliwe ani stosowne, ażeby transferować taką masę ludzi do Palestyny, by tam stworzyć ich własne państwo. Opowiadał się więc za wydzieleniem autonomicznego terytorium dla tego „wyjątkowego" żydowskiego narodu w miejscu, gdzie się znajdował. Dubnow odróżniał się jednak od większości zwolenników autonomii, którzy nie czuli się częścią obcej rasy w Europie i określali granice swojej tożsamości według norm i praktyk popularnej i tryskającej życiem wówczas kultury jidysz. Jego wrażliwość przednarodowa kazała mu zwrócić się pamięcią ku przeszłości, by wzmocnić tożsamość kolektywną, która jego zdaniem stała się problematyczna i krucha.

Teoria narodowa Dubnowa była rodzajem symbiozy między tą Renana i tymi Fichtego i Herdera. Z Renana zachował aspekty subiektywne definicji narodu (znaczenie woli i świadomości w określaniu granic wspólnoty), a od Herdera i Fichtego przejął ich wybujały etniczno-duchowy romantyzm. Rasa, według niego, stanowiła jedynie pierwszy etap powstawania narodu, który rozwija się powoli, by zmienić się w niepowtarzalną jednostkę historyczno-kulturową. Ani rasa, ani język, ani terytorium, nie są czynnikami określającymi ostateczny kształt narodu w historii.

Narody cechują się tym, że są nośnikami długiej kultury duchowej, powielanej i przekazywanej z pokolenia na pokolenie.

Czy istnieje jednak jakaś laicka nadkultura, wspólna dla wszystkich wspólnot „ludu-świata" (wyrażenie wybrane przez Dubnowa do określenia ogółu wspólnot żydowskich)? Rosyjsko-żydowski historyk miał problemy z odpowiedzią na to pytanie. Pomimo swojego głębokiego ateizmu i bardzo krytycznego stosunku do wiary, musiał się opowiedzieć za zachowaniem religii żydowskiej jako niezbędnego warunku istnienia laickiej „kultury narodu"[111]. Dubnow był pierwszym historykiem wyznającym pragmatyzm, który przekształci w późniejszych latach w historiografii syjonistycznej wiarę religijną w narzędzie definicji tożsamości narodowej.

Choć Dubnow czuł się trochę niezręcznie, opierając się na kulturze religijnej, by zdefiniować nowoczesny naród, poszedł śladami romantyzmu niemieckiego w poszukiwaniu „duchowości" bez granic i bez definicji, ponad czasem i przestrzenią, która powraca niczym echo od starożytnych źródeł. Jako poddany wielkiego Imperium Rosyjskiego, które miało trudności z przekształceniem się w państwo narodowe, nigdy w pełni nie zrozumiał funkcji nowoczesnego państwa w tworzeniu się kultury narodowej. Mógł się więc uważać za „autonomistę", odnosząc się wyraźnie do populistycznego esencjalizmu Herdera: „Należy zawsze pamiętać, że państwo jest *formalnym* związkiem społecznym i prawnym, którego celem jest ochrona interesów jego członków, podczas gdy naród jest związkiem *wewnętrznym*, psychicznym, egzystencjalnym. Pierwszy jest z natury zmienny, drugi niezmienny [...]. Nie wynika z tego jednak, że lud, który

utracił swą niepodległość polityczną z powodu nieszczęśliwego zbiegu okoliczności, musi również stracić swą przynależność narodową”[112].

U Dubnowa jak i u Graetza państwo narodowe nie było ostatecznym i natychmiastowym celem realizacji stabilnej żydowskiej tożsamości laickiej, która posiada własną egzystencję, ponad rzeczywistością polityczną, i co do której trzeba wiedzieć, jak ją chronić i utrzymywać. Spojrzenie na mozaikę kultur żydowskich czasów współczesnych może być mylące i nie jest prawdopodobnie w stanie dostarczyć odpowiedzi na definicję Żydów jako „narodu duchowo zjednoczonego”. Wynika z tego, że najpewniejszym sposobem, aby zachować niezmienną istotę narodu, jest rozwinięcie świadomości, którą osiągnie się jedynie poprzez badania historyczne i zgłębienie wiedzy na temat jego wyjątkowego pochodzenia. Można przyjąć, że u Dubnowa, w przypadku braku suwerenności politycznej, historyk powinien w dużym stopniu zastąpić rabina jako osoba odpowiedzialna za zachowanie pamięci i tożsamości.

Jako historyk Dubnow był o wiele mniej emocjonalny od Graetza, gdyż uważał się, pomimo swoich skłonności do romantyzmu, za prawdziwego naukowca. Jesteśmy w końcu XIX wieku i na początku XX, gdy nauki pozytywistyczne były jeszcze w dobrym tonie w środowiskach intelektualnych Europy. Przechodząc od Graetza do Dubnowa, pozornie porzucamy rozprawę historyczną jako wieloczłonową powieść, a wkraczamy w erę profesjonalnej historiografii. Graetz w zasadzie nie miał żadnych związków z europejskim tradycyjnym szczegółowym badaniem przeszłości, które rozwinął Leopold von Ranke,

a u Dubnowa widać jego pierwsze oznaki. Graetz totalnie izoluje historię Żydów od ich otoczenia, natomiast Dubnow próbuje powiązać ją z historią ludności, wśród których żyją. Widać w jego książkach odpowiednie użycie narzędzi metodologicznych rozwiniętych w XIX wieku w różnych dziedzinach historiografii; odnośniki bibliograficzne i zestawiania krzyżowe źródeł stają się częścią składową procesu tworzenia przekazu historycznego.

Dubnow zaczyna swoją *Historię ludu świata* – dzieła o dużym znaczeniu, które zaczął pisać w początku XX wieku, ale wydanego dopiero w ostatecznej wersji w latach dwudziestych[113] – od rzutu okiem na Bliski Wschód na podstawie ostatnich odkryć archeologicznych, po czym przechodzi do historii starożytnych Hebrajczyków. Listy z Amarny, papirusy z Elefantyny, kodeks Hammurabiego i stela króla Moabitów Meszy są wykorzystywane przy rekonstrukcji historii, aby nas przekonać, że mamy przed sobą naukową pracę badawczą, lub jak to nazywał Dubnow „socjologiczną". Rozumiał przez to, że jego badanie Żydów nie opiera się na ich ideologii, to znaczy religii, lecz na ich istnieniu jako „narodowego żywego organizmu"[114], na który składają się wszystkie niezależne wspólnoty żydowskie. Według Dubnowa tworzyły one jeden wspólny naród o jednolitym pochodzeniu historycznym, skoro Żydzi byli „ludem-świata", a nie zbiór rozproszonych wspólnot religijnych, jak uważali Jost i jego koledzy po fachu. „Konfiguracja tego narodowego typu osiągnęła swoją najbardziej złożoną formę w okresie jej pierwszego zniszczenia politycznego"[115] oznajmił Dubnow. To będzie myśl przewodnia całej jego rozprawy.

„Organizm narodowy” bardzo wcześnie pojawia się w dziele Dubnowa. Będąc laikiem i racjonalistą, nie mógł oczywiście zaakceptować w całości *Księgi Rodzaju* jako świadectwa historycznego i doskonale wiedział, że została napisana długo po wydarzeniach, które opisywała. Zaproponował więc wyciągnięcie z tekstu tego, co wydaje się najbliższe rzeczywistości, i potraktowanie starożytnych opowieści jak metafor ujawniających prawdę w sposób symboliczny. Na przykład historia Abrahama Hebrajczyka pokazuje historyczne tarcia między Hebrajczykami a nomadami, synami Sema, natomiast Izaak i Jakub symbolizują rozdzielenie „ludu Izraela”. Postacie biblijne były przedstawiane jako zbiorowe prototypy, tak jak i relacjonowane fakty. Nawet jeśli nie były do końca prawdziwe, odzwierciedlały bardziej ogólne rzeczywiste procesy.

Strategia narracyjna Dubnowa polegająca na wykazywaniu, że historyczny rdzeń *Biblii* jest wiarygodny, choć naszpikowany wymyślonymi opowieściami, zostanie przyjęty przez późniejszych historyków syjonistycznych. Dlaczego? Dlatego że legenda, utkana przez tradycję ludową, została dorzucona do oryginalnego tekstu w późniejszych adaptacjach literackich. Żywa „pamięć ludu” została w ten sposób zachowana i opracowana, świadcząc o długim, naturalnym procesie historycznym. „Pamięć ludu” jest autentyczna i dowodzi istnienia konkretnych przeżyć narodu, których nie można podać w wątpliwość. Ale kiedy konkretnie została napisana *Biblia*? „Według najbardziej prawdopodobnej hipotezy najwcześniejsze epizody tej książki zostały spisane w czasach Dawida i Salomona, a ich literacka adaptacja miała miejsce pod koniec dwóch królestw, mniej więcej w VIII wieku

[...]”[116]. Sprzeczności w tekście biblijnym wynikają z faktu, że niektóre części zostały zredagowane przez Judejczyków, a inne przez plemię Efraima. Postępowanie filologiczno-naukowe Juliusa Wellhausena i innych komentatorów biblijnych jest więc w pełni uzasadnione i prawdą jest, że niektóre księgi *Biblii* zostały napisane w późniejszym okresie, lecz ci historycy w swoim ekstremizmie koncentrują się zbytnio na błahych szczegółach, a przede wszystkim dochodzą do przesadzonych konkluzji. Zwłaszcza ich podstawowa hipoteza jest nie do przyjęcia, gdyż „zakazuje mówić o pradawnej kulturze izraelickiej sprzed okresu Królów [...]. Źródłem globalnych korzeni judaizmu jest starożytny Babilon z okresu Hammurabiego i jego następców, których królestwo rozciągało się aż do Kanaanu, a nie nowy Babilon Nabuchodonozora i królów Persji, którzy nastąpili po nim i również rządzili Judeą. Nie można ignorować wpływu otoczenia kulturowego plemion Izraela w drugim tysiącleciu p.n.e., tak jak to czyni szkoła Wellhausena i zwolennicy podejścia ekstremistycznego, którzy widzą w Ezdraszu autora *Biblii*”[117].

Dla Dubnowa, tak jak dla jego poprzednika Graetza i dla wszystkich historyków zwolenników narodu, istotne było przesunięcie jak najdalej w czasie daty narodzenia „ludu”. Dlatego Dubnow upierał się, że początek historii Izraela sięga XX wieku p.n.e.[118]! Podobieństwo między starymi mitami i prawami babilońskimi z jednej strony, a zasadami *Tory* z drugiej, dowodzi wczesnego pochodzenia „synów Izraela”. Podobnie ucieczka z Egiptu musiała mieć miejsce w XIV lub XV wieku p.n.e., skoro „klęska Izraela”, o której wspomina stela Merenptaha (odkryta

w 1896 roku) świadczy o tym, że Izrael istniał w Kanaanie już pod koniec XIII wieku p.n.e.

To ostatnie odkrycie było problematyczne dla Dubnowa, a sposób, w jaki stawił mu czoło, może służyć za przykład procesu tworzenia tego historiografa. Dubnow doskonale wiedział, że w domniemanym okresie wyjścia z Egiptu i podboju Kanaanu faraonowie rządzili w całym regionie. Jak to więc „synowie Izraela" – niewolnicy – mogli się zbuntować przeciw królestwu Egiptu, siłą go opuścić i podbić krainę Kanaanu, która była jego częścią, i to wszystko bez reakcji z drugiej strony? Zwłaszcza że stela Merenptaha opowiada, jak Izrael został wybity przez Egipt dokładnie w tym samym czasie i „nie ma już potomstwa", a o tym zwycięstwie nie ma ani słowa w tekście biblijnym. Dubnow w następujący sposób rozwiązał problem: „Musimy więc przypuszczać, że ten hymn na cześć faraona zwycięzcy jest niedokładny i jest prawdopodobne, iż król Egiptu zmuszony był się bronić przeciwko zbuntowanym afrykańskim ludom; albo to «zwycięstwo» nad Izraelem miało miejsce na pustyni, podczas ucieczki z Egiptu, gdy już nic nie pozostało z «potomków Izraela». Jak by nie było, to niemożliwe, by król Egiptu pokonał synów Izraela zaraz po zdobyciu krainy Kanaan.[119]"

Długi okres, o którym rozwodzi się *Biblia,* wymagał potwierdzenia w odkryciach archeologicznych. Trzeba było jedynie tak je odczytać, by naukowo uwiarygodnić opowieść o początkach ludu żydowskiego. Dubnow rozpoczął w ten sposób długą, rozwiniętą w późniejszych latach żydowską tradycję narodową, by próbować za pomocą łopaty i kilofa potwierdzić opowieści biblijne i przez to, oczywiście, prawo własności „ludu Izraela" do „ziemi

Izraela". W tamtych czasach ani archeologia, ani historiografia nie były jeszcze syjonistyczne, ale już badacze o korzeniach chrześcijańskich nie pozwalali sobie na podważanie *Starego Testamentu*, który, jak wiadomo, był podporą dla *Nowego Testamentu*. A jaka jest reakcja historyka przedsyjonistycznego lub syjonistycznego w momencie, gdy napotyka na rozbieżność? Woli zawsze „prawdę" tekstu teologicznego od rzeczywistości archeologicznej, żeby wykuwać narodowy mit.

W otoczce naukowej, w jaką Dubnow ubiera swoją książkę, narracja historyczna pozostaje idealnie wierna tekstowi biblijnemu i tak, jak widzieliśmy u Graetza, wszelkie opisy sił nadprzyrodzonych i bezpośrednich interwencji boskich zostają wyeliminowane. Zdobycie Kanaanu, podział terytorium między plemionami, okres sędziów i okres zjednoczonego królestwa są opisane z wielką dokładnością chronologiczną i stały się częścią współczesnej „historii" i „socjologii". „Wielkie" królestwo Dawida i „olbrzymie" terytoria Salomona stanowią tematy osobnych, szczegółowych rozdziałów w dziele żydowskiego historyka, dlatego że „pismo i literatura wyjątkowo się rozwijały za czasów tych wielkich królów. Obaj mieli swoich 'pisarzy' i 'sekretarzy', którzy zapisywali wszystko, co było warte uwiecznienia w sprawach państwowych i którzy, oczywiście, spisali wydarzenia swoich czasów"[120]. O królewskim synu i spadkobiercy Dawida Dubnow nie zawahał się napisać, że cały starożytny świat zauważył „osobowość Salomona, który na podobieństwo królów Egiptu i Babilonu budował wspaniałe budowle i wykuł dla potomności swoje imię w kamieniu"[121]. Dubnow jeszcze nie miał możliwości podziwiać tej wspaniałej architektury, ale wygląda na to, że był

przekonany, iż niebawem zostanie odkryta. Jednak na tym etapie pisania książki bardziej martwił się degradacją sytuacji „narodowej” w starożytnym królestwie po jego podziale, który nastąpił po śmierci Salomona.

Dubnow woli nazywać królestwo Izraela „Efraim”. Faktycznie, cały lud, który opuścił Egipt, nazywany jest „Izrael” w pismach biblijnych i dlatego lepiej jest, gdy tylko można, unikać niejasności. Wiernie akceptuje opinię starożytnych autorów, którzy demonizują rozłamowe państwo Północy, i nawet trochę denerwuje się z powodu budowy świątyń poza tymi w Judei (Judzie). Lecz pomimo tej permanentnej profanacji, woli oczywiście „prawie żydowskie” królestwo Efraima od innych kananejskich potęg w rejonie Edomu, Ammonu i Moabu (chociaż niemal w całości cytuje inskrypcję króla Moabitów Meszy[122]). Pisząc o zniszczeniu tego królestwa, kiedy królowie asyryjscy wprowadzili obcą ludność napływową, Dubnow tak podsumowuje jego smutny los: „[...] i synowie Izraela, którzy pozostali na swojej ziemi, zostali wymieszani z nową ludnością napływową i pozbawieni czystości swojej osobowości narodowej. Jednak niektórzy synowie Izraela zachowali swoją religię i swój nacjonalizm, ruszyli na południe w kierunku królestwa Judei i dołączyli do zachowanego rdzenia narodu. [...] Po wielkim kataklizmie siły połączyły się na nowo w Judei, przedłużając istnienie królestwa, a następnie narodu żydowskiego, w czasie kryzysu politycznego, który trwał w krajach starożytnych przez blisko sto pięćdziesiąt lat”[123].

Późniejsze zniszczenie Judei zostało odmalowane jako tragedia. Jedynie powrót do Syjonu obudził optymizm i wiarę w sercu

żydowsko-rosyjskiego historyka, choć wielu uciekinierów z Babilonu odmówiło, jak wiemy, powrotu do macierzy. Budowa Nowej Świątyni w 516 roku p.n.e. wzmocniła naród, pomimo że „niebezpieczeństwo duchowe" wciąż istniało. Mieszkańcy, którzy pozostali w Judei, zaczęli się mieszać ze swoimi sąsiadami i liczba małżeństw mieszanych wzrosła. Choć historyk z początku XX wieku nie był rasistą, usprawiedliwia wstecz, w trosce o ciągłość egzystencji „narodowej", wydalenie biblijne nieżydowskich kobiet i całkowity zakaz ożenku z nimi. „Te małżeństwa mieszane, nagminne zarówno wśród ludu, jak w wyższych klasach społecznych, zagrażały czystości rasy i religii. Kultura narodowa ludu Judei nie była jeszcze wystarczająco silna, by tak asymilować elementy obce, aby nie doznać uszczerbku. Na tym etapie budowy własnej siedziby potrzebny był separatyzm narodowy, żeby nie zostać wchłoniętym przez inne nacje i żeby judaizm nie stał się jednym z licznych na Wschodzie kultów religijnych, pozbawionych wartości uniwersalnych, które w końcu pochłonęła powódź historii"[124].

Zauważmy, że usprawiedliwienie „izolacji reprodukcyjnej" u Dubnowa, odwrotnie niż u Ezdrasza i Nehemiasza, nie jest religijne, lecz laickie i nowoczesne. Dawny lęk fołkistowski Treitschkego i Graetza przeniknął bez większych problemów do początków młodej żydowskiej historiografii Europy Wschodniej. Jasna tożsamość etnocentryczna, podstawa rozprawy historycznej Dubnowa, przypominała inne europejskie przednacjonalizmy i nacjonalizmy tamtych czasów (polskie, ukraińskie, litewskie, itp.), ale miała decydującą nad nimi przewagę: mogła czerpać kryteria ustalania granic „żywego organizmu narodowego" z VI

wieku p.n.e. Tak jak w pierwszym dziele historiograficznym Graetza, odwrotna reakcja na antysemityzm i odrzucenie Żyda w postaci narodowego separatyzmu laickiego i nowoczesnego opierała się na „wiarygodnych" źródłach biblijnych.

Etap o charakterze etnicznym – spojrzenie z „Zachodu"

Po książce Dubnowa i zanim jeszcze historia stała się dziedziną wiedzy o wysokim stopniu specjalizacji, pojawiły się jeszcze dwie próby napisania historii Żydów „w całości": rozprawa Ze'va Yavetza *Książka do historii Izraela*[125], która ma pewną wartość historiograficzną, oraz znacznie obszerniejsze dzieło Salo Wittmayera Barona *Historia Izraela*[126]. Nie ma w tym nic dziwnego, że Yavetz trzymał się blisko tekstu *Biblii*, biorąc pod uwagę jego przynależność do nowej linii szanujących przykazania prawa żydowskiego syjonistycznych rabinów, którzy przekształcili *Biblię* świętą księgę w dzieło narodowe i sprzeciwiali się jej czytaniu z punktu widzenia laickiego lub reformistycznego. Natomiast pasjonujący jest punkt wyjścia Barona, pierwszego kierownika katedry historii żydowskiej w Stanach Zjednoczonych, który opublikował pierwszą wersję swojej książki w 1937 roku, a następnie przerobił ją i zaczął wydawać etapami od 1952 roku.

Baron, jak jego dwaj słynni poprzednicy Dubnow i Graetz, nie był zdecydowanym syjonistą, choć pomysł nowoczesnej suwerenności części Żydów nie był mu również obcy. Podczas gdy Graetz patrzył na historię z punktu widzenia jednoczących się

Niemiec cesarskich, a Dubnow – Imperium Rosyjskiego w rozpadzie, Baron obserwował historię Żydów z Nowego Jorku, największego miejsca schronienia Żydów z Europy Wschodniej, dokąd sam wyemigrował w 1926 roku. Ten szczególny punkt widzenia znacząco wpłynął na wykształcenie języka o wiele bardziej swobodnego i mniej linearnego niż ten, który rozwijał się w tym samym czasie w „szkole jerozolimskiej" i u jej późniejszych spadkobierców w państwie Izrael[127]. Nie widać u Barona syndromu zakorzenionej głęboko w historiografii syjonistycznej negacji „niewoli babilońskiej" i dlatego jego badania przybrały inny kierunek.

W opisie Barona życie wspólnot żydowskich na świecie jest faktycznie malownicze, oryginalne, a czasem nietypowe (odcina się od podejścia do opisu losu Żydów, które nazywa „płaczliwym"). Niemniej schematy przednarodowe nakreślone przez Graetza i Dubnowa według biblijnych linii stały się podstawą do wszystkiego, co się tyczy narodzin „ludu żydowskiego". Dlatego w przedmowie do swojej obszernej książki Baron oświadcza ze stanowczością: „Przeważa dzisiaj tendencja wśród komentatorów *Starego Testamentu*, by dawać coraz większą wiarę dokumentom biblijnym, nawet tym z wcześniejszych epok. Częściowo z powodu ogólnej reakcji przeciwko wyjątkowo radykalnej, niemal antybiblijnej krytyce sprzed kilku dziesięcioleci, jak również z powodu naszej lepszej znajomości starożytnego Bliskiego Wschodu. Obecne pokolenie, jako ogół, akceptuje historyczność fundamentalnych faktów, które legły u podstaw pierwszych tekstów *Biblii*"[128].

Według Barona można było od tej chwili ignorować filologiczne badania Wellhausena i jego następców, tak jak zaczęli w jego mniemaniu czynić niektórzy amerykańscy badacze, i raczej opierać się na licznych nowych odkryciach archeologicznych, gdyż począwszy od Dubnowa historiografia stała się nauką. I tak: „Przeładowana motywami legend, tradycja biblijna bardzo wyraźnie zachowała wspomnienie migracji patriarchów Izraela z Chaldei, a dokładnie z dwóch miast: Ur i Charanu. Ur, jak dowiedzieliśmy się z brytyjskich wykopalisk z ostatnich dwudziestu lat, było starożytnym ośrodkiem cywilizacji sumeryjsko-akadyjskiej [...]. Pewne jest, że przez długi czas przyjmowana hipoteza przez komentatorów *Biblii*, iż poeta lub historyk piszący wiele lat później w Palestynie mógł wymyślić taką zbieżność imion, wymagałaby znacznie bardziej kłopotliwych wyjaśnień niż przypuszczenie, dziś przeważające, jakoby w opowieściach biblijnych znajdował się rdzeń wiarygodnych tradycji historycznych”[129].

Było więc możliwe opowiadanie historii Żydów niemal jak w *Biblii*, równocześnie eliminując cuda i znaki boże (wytłumaczone przez hipotezę „wulkanicznych zjawisk naturalnych”), bez ciężkich i bezużytecznych kazań religijnych. Historia wydawała się, jeszcze bardziej niż przeszłość, otoczona jakby powłoką laickości i pozbawiona wszelkiej boskiej metafizyki, lecz również jako całkowicie podporządkowana specyficznemu językowi pronarodowemu. Historia Żydów była historią ludu, który narodził się jako koczowniczy w bardzo odległych czasach i istniał w sposób cudowny i tajemniczy przez wieki. Wielkie dzieło Graetza i Dubnowa, pomimo kilku zmian, zdobyło uznanie

uniwersyteckie, a prawda biblijna stała się oczywistością, integralną częścią historiografii.

Baron potrzebował również biblijnego punktu wyjścia, żeby opisać historię Żydów w bardziej odległych czasach, nie jako wspólnot religijnych żyjących równocześnie w symbiozie i konflikcie z różnymi ludami i kulturami, lecz jako perypetie ludu koczowniczego wyjątkowo mobilnego. Amerykański badacz żydowskiego pochodzenia był całkowicie świadom epistemologicznej sprzeczności powstałej przy takiej prezentacji narodowej przeszłości żydowskiej, wyznał więc: „Podkreślanie, że istnieje jakaś pierwotna harmonia między ‘szczególnym’ losem pewnych ludzi lub narodów a ich wrodzonymi zdolnościami, wydaje się zbyt ryzykownym zapuszczaniem się w obszar metafizyki. Jednak w podobnych okolicznościach wiele innych ludów z pewnością zginęłoby i znikło ze sceny historycznej. Fakt, że Żydzi przeżyli, spowodowany jest w dużej mierze tym, że ich wczesna historia przygotowała im przeznaczenie, które na nich czekało w późniejszych latach”[130].

Dla Barona, który wyemigrował z Europy Wschodniej do Nowego Jorku, ziemia miała o wiele mniejsze znaczenie jako punkt wyjścia do rozkwitu rozproszonego narodu. Judaizm według niego nie narodził się z natury, wręcz przeciwnie, był buntem historii przeciw niej. Tak więc to „pochodzenie etniczne” i miłość do przeszłości były elementami determinującymi tożsamość wiecznego ludu o tak różnych, w zależności od miejsca, elementach codziennej kultury: „Fakt pochodzenia od Abrahama, Izaaka i Jakuba, gdziekolwiek było jego miejsce zamieszkania, zapewniało Izraelowi wyjątkowe miejsce w rodzinie narodów”[131].

„Etniczność” według Barona była szczególnym rodzajem nacjonalizmu i znaczeniem nie ustępowała suwerennemu państwu, które istniało tak naprawdę niedługo w historii „ludu żydowskiego”. Była nawet ważniejsza pod wieloma względami i to w niej krył się sekret trwałej siły Żydów w historii. Ten „etniczny” nacjonalizm, jednoczący i wyjątkowy, miał również swoją datę narodzin: wyjście z Egiptu.

Na argumenty Wellhausena i jego uczniów, jakoby żydowski monoteizm nie mógł z historycznego punktu widzenia narodzić się w społeczności koczowniczej żyjącej w archaicznej cywilizacji, nowojorski historyk odpowiada, że dawni niewolnicy, gdy znaleźli się w Egipcie, posiadali już złożoną kulturę. Wyobrażenie potomków Abrahama przypominających dzisiejszych Beduinów, było według niego romantyczne i nieprawdziwe. Mieli prawdopodobnie w pamięci częściowo monoteistyczną reformę Echnatona i Mojżesz znał oczywiście teorię egipskiego faraona, który po raz pierwszy wpadł na pomysł jedynego boga. Ale wkład Mojżesza jest o wiele bardziej oryginalny i sensacyjny niż jego poprzedników. *Dekalog* stanowi jedyny w swoim rodzaju dokument, który pozwala nam zrozumieć sytuację Hebrajczyków w tamtych czasach, a co ważniejsze, nie ma w nim wzmianki o Świątyni. Jest to jaskrawy dowód, że te podstawowe prawa zostały przekazane na pustyni dla ludu koczowniczego[132]. Dla Barona mądrość Mojżesza polegała na stworzeniu wiary, w której ani ziemia, ani suwerenność nie zajmowały centralnego miejsca.

Podbój Kanaanu i stworzenie zjednoczonego królestwa ledwie widnieją w dziele Barona. W jaki sposób niewolnicy opuścili Egipt i zdobyli kraj, który tak naprawdę był pod dominacją faraonów?

Rzecz musiała mieć miejsce, twierdzi Baron, w okresie „osłabienia władzy egipskiej". Dlaczego powstało królestwo Saula i Dawida, który zjednoczył plemiona? Pod naciskiem zewnętrznych wrogów. Dlaczego wielkie królestwo zostało rozczłonkowane? Z powodu politycznych walk, lecz również interwencji Egiptu. Baron interesował się przede wszystkim historią społeczną i religijną Żydów, zaś polityka państwowa o wiele mniej go zajmowała. Pojawiają się więc u niego rozbudowane analizy socjologiczne, które, trzeba przyznać, są wątpliwej wartości z powodu braku wiarygodnych źródeł.

To właśnie głęboka antypolityczność Barona doprowadziła go do podziwiania dawnych historyków biblijnych. Pomimo niechęci do szkoły Wellhausena akceptuje, podobnie jak Dubnow, hipotezę istnienia dwóch starożytnych historyków biblijnych: jeden używał określenia „Jahwe", drugi – „Elohim". Według niego ten, który używał słowa „Jahwe", pochodził z królestwa Judei, natomiast posługujący się słowem „Elohim" z Izraela. Jednak, co dziwiło Barona, żaden z nich nie akceptował podziału na dwa królestwa i dla jednego, jak i drugiego Izrael i Judea tworzyły niepodzielną jednostkę, fundamentalną dla całej historii Żydów. Ich pogarda dla suwerenności państwowej i upodobanie do zjednoczonego ludu są całkowicie nietypowe w porównaniu do innych królestw tamtych czasów i miały przed sobą długą przyszłość. To, że taka unia teologiczno-literacka została zbudowana przez jednego lub kilku późniejszych autorów, najwidoczniej nawet nie przemknęło przez myśl szacownemu historykowi akademickiemu.

Zburzenie Świątyni i niewola babilońska są opisane u Barona w neutralnym tonie, a nawet z lekką domieszką satysfakcji: odtąd

znów nie trzeba będzie mieszkać na ziemi Izraela i pod władzą Izraela, by być uważanym za Żyda. Nawet na „wygnaniu", z dala od swoich ziem i pod rządami obcego monarchy, Żydzi byli nadal Żydami z punktu widzenia etnicznego[133]. Procent uchodźców w całości populacji był zdaniem Barona znacznie wyższy niż sądzą inni badacze, gdyż większość Żydów wolała żyć w diasporze. Pomimo kilku oznak asymilacji, cenna „etniczność" na szczęście pomogła im zachować tożsamość narodową. Uniwersalizm, którym przesiąknął judaizm w okresie babilońskim, doskonale został zrównoważony przez skrajny separatyzm. Po powrocie do Syjonu Ezdrasz i Nehemiasz oddali wielką przysługę swojemu ludowi, uratowali go wręcz aktem separacji „etnicznej" i przez to przysłużyli się ogromnie całej ludzkości[134].

W swojej książce Baron usiłuje znaleźć równowagę między etnocentryzmem, świadomością wspólnych korzeni i szczególną duchowością, które znajdują się w centrum definicji judaizmu, z jednej strony, a uniwersalizmem humanistycznym, który według niego lud żydowski zabrał ze sobą, na swoje wygnanie do diaspory, z drugiej strony. Należy pamiętać, że żydowska „etniczność" nie jest u niego ani zwykłą kulturą religijną, ani kulturą prawdziwie laicką, lecz „sposobem życia" istniejącym ponad systemem wierzeń i doktryn religijnych[135]. Znaczenie, które nadaje temu słowu, pozostaje zawsze wystarczająco mętne, żeby nie wywołać krytyki innych historyków lub anglojęzycznych czytelników nie należących do „ludu" żydowskiego.
W rzeczywistości rozszerza dzięki temu podstawę ideologiczną definicji Żydów jako szlachetnej „wspólnoty etnicznej", na

wysokim poziomie, potrafiącej istnieć wśród innych grup różnych ras w wielkim narodzie amerykańskim, niekoniecznie się z nimi asymilując. U Barona, tak jak i u Dubnowa, studia historyczne mogą stanowić część świętej misji zachowania tożsamości żydowskiej i mogą wręcz zastąpić studia religijne, które do tej pory odgrywały tę zasadniczą rolę.

Brak zainteresowania Barona dla suwerenności politycznej i powrotu do „starożytnej ojczyzny", inaczej mówiąc brak wystarczająco jasnej teologii narodowej w jego dziele, wywołał niechęć, a nawet krytykę innego ważnego historyka.

Początek historiografii w Syjonie

W momencie publikacji książki Barona w latach trzydziestych XX wieku, Icchak Baer został wybrany do napisania recenzji do czasopisma *Syjon*, które zaczęło być wydawane pod koniec 1935 roku w Jerozolimie. Baer przyjechał z Niemiec w 1929 roku. Baron objął jako pierwszy katedrę historii żydowskiej w Stanach Zjednoczonych, natomiast Baer otrzymał taką samą posadę na świeżo powstałym Uniwersytecie Hebrajskim[136]. Stąd może umiarkowany i pełen szacunku ton nowego „Palestyńczyka" wobec szanowanego i wpływowego kolegi po fachu z Nowego Jorku. Ale postawa ta nie przytłumiła całkowicie bezkompromisowej krytyki: „Żydowski historyk na wygnaniu musi dostrzec w okresie biblijnym wewnętrzną siłę, która pozwoliła Żydom przetrwać w różnych czasach i w zmieniających się warunkach. Baron widzi w pierwszych rozdziałach historii Izraela ten sam stały schemat,

który będzie później powielany w historii diaspory aż do dnia dzisiejszego. Utrudnił tym zrozumienie organiczne”[137].

Baron czytał historię biblijną przez pryzmat „wygnania”, podczas gdy powinien był uczynić dokładnie odwrotnie. Klucz do zrozumienia fenomenu Żyda znajduje się w koncepcji, którą Baer nazywa po swoich niemieckich nauczycielach „organiczną”. Jest to podejście jednolite, o konotacji biologicznej, według którego należy najpierw pojąć pochodzenie podmiotów ludzkich, żeby móc zrozumieć ich drogę przez historię. Historia Żydów ma organiczną ciągłość, którą łączą i jednoczą w jedną całość wszystkie etapy jej rozwoju, od korzeni po dzień dzisiejszy[138]. Pomimo bogactwa heurystycznego i barwnego języka Barona, jego grzech polegał na braku zrozumienia tych wewnętrznych sił „narodu żydowskiego” określonych już w Starożytności, dzięki którym nadal prosperuje. Baron odcina żydowski monoteizm od jego ziemi już w pierwszym etapie jego powstania i rozpoczyna błędny opis zbyt idealnego i wygodnego wygnania. Nie widać w jego tekstach ani nostalgii za naturalną egzystencją w ojczyźnie, ani aspiracji do niepodległej suwerenności, które towarzyszą „Żydom” podczas wszystkich perypetii w historii.

W 1936 roku, dwa lata przed napisaniem tej krytyki, Baer wydał w Berlinie swoją książkę *Galut* (Wygnanie), rodzaj streszczenia teoretycznego całości pracy historiograficznej, którą przeprowadzi w następnych latach. Już we wstępie stanowczo stwierdza: „*Biblia* opowiada o wybraniu i stopniowym dojrzewaniu ludu Boga, usprawiedliwia jego prawo do zamieszkiwania Ziemi Obiecanej – ziemi Izraela – i wyznacza mu miejsce w historii narodów”[139]. Baer zakończył swoją książkę

wyznaniem wiary, które ma decydujące znaczenie dla tworzenia historycznej świadomości żydowsko-izraelskiej następnych pokoleń. Zasługuje więc ono na zacytowanie:

„Wygnanie, w rzeczywistości, przekroczyło boskie prawo, które przypisało każdemu narodowi jego miejsce na ziemi, a ludowi żydowskiemu Bóg dał Ziemię Izraela. Wygnanie oznacza opuszczenie swojego naturalnego miejsca, lecz każda rzecz, opuszczając swoje naturalne miejsce, traci swoją naturalną strukturę i nie odzyska jej dopóty, dopóki nie powróci na swoje miejsce. Rozproszenie Izraela wśród innych narodów nie jest czymś naturalnym. Skoro Żydzi tworzyli jednostkę narodową, i to na poziomie o wiele wyższym niż inne ludy, muszą ją odzyskać [...]. Obecne żydowskie odrodzenie nie jest, z istoty rzeczy, podyktowane europejskimi ruchami narodowymi. Wręcz przeciwnie, wywodzi się z bardzo starej żydowskiej świadomości narodowej, która istniała jeszcze przed historią europejską, i bez świętego wzoru, jakim ona była, żadna idea narodowa nie narodziłaby się w Europie [...]. Jeśli my dziś jesteśmy w stanie wyczytać w starych, zakurzonych kronikach każdy dzisiejszy kryzys, jakby historia była nieprzerwanym procesem przepowiedzianym w *Biblii*, każdy Żyd, w każdej diasporze, powinien wydedukować, że istnieje siła, która wywyższa lud żydowski ponad wszelkie przyczynowe powiązania historyczne”[140].

Należy pamiętać, że tekst ten nie został napisany przez politycznego przywódcę ani przez wykształconego aktywistę syjonistycznego lub nieokiełzanego poetę romantycznego, lecz przez pierwszego badacza specjalizującego się w historii

żydowskiej w Jerozolimie, który miał za zadanie edukować i kształtować wielu studentów. Fakt, że jego rozprawa została wydana w nazistowskich Niemczech, jest fundamentalny dla analizy charakteru i elementów składowych tej szczególnej tożsamości narodowej, która się w niej wyraża.

Graetz pisał przeciw Treitschkemu, natomiast Baer czynił to przeciwko niemieckim historykom, którzy go kształcili i którzy w dużej mierze zaakceptowali nowy reżim ze zrozumieniem, czy nawet entuzjazmem. Wydalanie Żydów z rozgorączkowanego ciała narodu niemieckiego osiągnęło jeden ze swoich szczytów w 1936 roku i syjonistyczny historyk, wypędzony ze swojej germańskiej ojczyzny, zareagował utworzeniem bolesnej przeciwtożsamości. O ironio, ta samoświadomość czerpała z tego samego świata wyobrażeń narodowych, który karmił jej mistrzów od wielu pokoleń. Pochodzenie determinuje istotę, a jej celem jest powrót do korzeni, do ziemi, gdzie ta samoświadomość zakiełkowała po raz pierwszy, czy to teutońska, czy hebrajska. U Baera mit biblijny, który wskazuje pochodzenie, obejmuje również konkretny cel narodowy, jak dotąd skrępowany i nieśmiały – należy opuścić obce miejsca wygnania i powrócić do macierzy, do gorącej ziemi, która urodziła lud wybrany, a *Biblia* jest najwyższym dowodem tożsamości jego członków.

Pewne wydarzenie akademickie, które miało miejsce tego samego roku co publikacja *Galut*, wpłynęło na kształt całej przyszłej historiografii izraelskiej. Uniwersytet Hebrajski, choć naśladował europejski model uniwersytecki, postanowił stworzyć nie jeden, a dwa wydziały historii, całkowicie odrębne: „departament historii ludu Izraela i socjologii Żydów”

i „departament historii”[141]. Podział ten stał się regułą na wszystkich uniwersytetach izraelskich, gdzie historię Żydów studiuje się osobno od historii „innowierców”, gdyż ich zasady, instrumenty, pojęcia i ich rytm czasowy były uważane za zupełnie inne.

Baer, który na początku odcinał się od tego dziwnego podziału, stał się szybko jednym z bardziej zagorzałych jego zwolenników, gdyż odpowiadał w sumie jego podejściu do historii. Rok przed tą decyzją stworzył nawet z Ben-Zionem Dinurem – drugim z kolei historykiem, który otrzymał w 1936 roku stanowisko w katedrze historii żydowskiej w Jerozolimie – czasopismo *Syjon*, które stało się głównym ośrodkiem badań na temat przeszłości Żydów w Palestynie mandatowej, a potem w Izraelu, państwie suwerennym[142]. *Zmanim,* pierwsze czasopismo historii „powszechnej” w języku hebrajskim zostało założone dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku.

Choć Baer widział w *Biblii* początek rozwoju „organicznego” całej przeszłości żydowskiej, jak wskazują powyższe cytaty, nie był tak naprawdę specjalistą okresu Starożytności, lecz raczej Średniowiecza, a później, w latach sześćdziesiątych, „cofnął się trochę” do okresu królestwa Machabeuszów. Minął ostatecznie czas wielkich syntez historycznych i nawet ten specjalista należący do hebrajskiego świata akademickiego nie próbował już samotnie wracać do pionierskich dzieł Graetza, Dubnowa czy Barona. Wymagania międzynarodowego świata uniwersyteckiego, zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku, narzuciły młodemu hebrajskiemu środowisku badaczy specyficzne normy, które czasem trudno było ominąć. Baer, którego badania empiryczne

były dokładne i ostrożne (był to typowy uczeń niemieckich uniwersytetów, który poświęcał większość swojego czasu na czytanie archiwów), zawsze twierdził, że jego zawód zmuszał go do pozostania wiernym faktom. Był więc gotów przyznać, że Julius Wellhausen i jego uczniowie mieli rację, podając w wątpliwość tekst biblijny, i może to stąd wynikały jego wahania i obawy przed poświęceniem się bezpośrednio okresowi biblijnemu. Jednak jego obowiązek syjonistyczny nakazywał mu nie podważać mitu założycielskiego i doprowadził do napisania co następuje: „Graetz był jedynym Żydem, który napisał historię Izraela aż do zniszczenia Pierwszej Świątyni na podstawie niezależnej i oryginalnej koncepcji; bez rewolucyjnego wkładu w ocenę *Biblii* i w historię tego okresu, który pojawił się pod koniec jego dni, dwa pierwsze tomy jego książki mogłyby być uważane, słusznie zresztą, za najpiękniejsze książki tego okresu i z punktu widzenia rozwoju profesji zawsze będą interesujące”[143].

Sprzeczność zawarta w tej deklaracji doskonale ilustruje dylematy i napięcie, jakie przeżywał jeden z założycieli narodowej historiografii izraelskiej. Baer nieustannie wahał się pomiędzy mitologią a nauką i choć mity brały u niego górę, czasem dręczyły go małe „złośliwe” fakty. Oczywiście, w latach pięćdziesiątych, gdy izraelska kultura przeszłości uczyniła ze „znacjonalizowanej” *Biblii* frazes, wyobrażając sobie, że przeżywa ją na nowo poprzez swoje „odrodzenie”, Baer, pierwszy historyk „palestyńsko-syjonistyczny”, dołączył do ogólnego entuzjazmu i zapewnił cenną legitymizację naukową:

„Bez okresu biblijnego nie możemy zrozumieć specyfiki historii Izraela. Okres biblijny służy jako model i przykład dla wszystkich

okresów, które nadejdą [...]. Jak wiemy, w ostatnich dwóch pokoleniach nastąpiła ważna zmiana w badaniach okresu biblijnego. Według koncepcji sprzed pięćdziesięciu lat synowie Izraela tworzyli na początku swojej historii naród jak każdy inny; skłonność teokratyczna, która leży w naturze tego narodu, jest według tej koncepcji owocem późniejszego rozwoju z czasów zniszczenia Pierwszej Świątyni [...]. Tradycja biblijna, która opowiada o początkach narodu (okresie patriarchów i pokoleniu pustyni) jak o nierzeczywistym okresie starożytnym, nie jest oparta na faktach historycznych. Została odrzucona przez współczesnych badaczy. Według obowiązujących dziś zasad oceny *Biblii*, nasz ojciec Abraham jest postacią historyczną stojącą na czele grupy religijnej, archetypem i przodownikiem ruchu reformistycznego klasycznych proroków; idealny opis ludu Izraela koczującego na pustyni w namiotach, anioł Boga kroczący przed nim – nie mogą być jedynie owocem późniejszej wyobraźni”[144].

Historyk Dinur, kolega po fachu i bliski przyjaciel Baera, podzielał tę stanowczą ocenę historiograficzną, lecz obdarzony osobowością dominującą, o wiele mniej przejmował się ograniczeniami narzuconymi przy tworzeniu narodu – sam był ich głównym twórcą.

Można powiedzieć, że Graetz był pierwszym, który postawił filary i rusztowania przy odbudowie narodu, natomiast Dinur położył cegły na te fundamenty, ułożył sufity i nawet ostatecznie osadził okna i drzwi. Działał na dwóch frontach: jako profesor historii na Uniwersytecie Hebrajskim zajmował wraz z Baerem kluczowe stanowisko w dziedzinie badań; jako działacz lewicy syjonistycznej, poseł pierwszej kadencji Knesetu i minister

edukacji w 1951 roku był głównym „architektem” nauczania historii w izraelskim systemie edukacyjnym[145].

Urodzony na Ukrainie Dinur był wychowankiem wileńskiej jesziwy i kontynuował studia historyczne w Niemczech. Rozpoczął pisanie swojego wyjątkowego historiograficznego dzieła jeszcze przed nominacją na stanowisko profesora uniwersytetu w Jerozolimie w latach trzydziestych XX wieku. W 1918 roku, trzy lata przed wyemigrowaniem do Palestyny mandatowej, wydał w Kijowie, po hebrajsku, *Historię Izraela*. Jest to pierwszy tom jego głównego dzieła będącego prezentacją źródeł i dokumentów pozwalających na naszkicowanie ciągłej i „organicznej” historii Żydów[146]. Praca ta zostanie później uzupełniona bogatą serią historiograficzną *Izrael na Wygnaniu*, która miała na celu objąć „całość” historii żydowskiej[147]. Te liczne dokumenty i źródła zostały przedstawione i sklasyfikowane w porządku chronologicznym i tematycznym. Zazwyczaj towarzyszyła im krótka, lecz treściwa interpretacja, która prowadziła czytelników hebraistów w kierunku „organicznej” lektury historii.

Ten zbiór dokumentów może być uważany, pod pewnymi względami, za zakończenie pionierskiego dzieła Graetza. Jeśli to było niekonformistyczne wezwanie do buntu przeciw dominującym opiniom inteligencji niemieckiej pochodzenia żydowskiego, a nawet całej ówczesnej Europy, to zbiór Dinura, tak jak i esej Salo Barona, które ukazały się niemal w tym samym czasie, były uważane za kanoniczną i standaryzowaną historiografię przeszłości żydowskiej. Dla wspólnoty czytelników hebrajskich w Palestynie stał się nawet przewodnim tekstem historycznym, wobec którego każde odstępstwo, jeśli w ogóle

będzie mogło zostać wygłoszone, było z góry uważane za dziwne, czy nawet wrogie. Odtąd „prawda" historyczno-narodowa była gromadzona nie tylko w przekazach odosobnionych „subiektywnych" historyków, lecz również w „naukowo obiektywnej" i metodycznej dokumentacji.

Dinur, jak już wspomnieliśmy, poświęcił pierwszy tom *Historii Izraela* okresowi biblijnemu. Po objęciu posady na Uniwersytecie Jerozolimskim zmodyfikował swe dzieło, poszerzył i postanowił opublikować pod tytułem *Historia Izraela: Izrael w moim kraju*[148]. Pomimo różnic między wydaniem z 1918 roku i pierwszym tomem poszerzonego wydania z 1938 roku, pozytywistyczna strategia „zgodności z prawdą historyczną" była identyczna. Dinur dzielił *Biblię* na „kawałki". Cała jego książka była wyszukaną konstrukcją cytatów pobranych z ksiąg *Biblii* i wymieszanych z innymi elementami: wieloma dokumentami epigraficznymi odkrytymi podczas wykopalisk na Bliskim Wschodzie, kilkoma zdaniami greckich i rzymskich historyków i krótkimi obserwacjami zapożyczonymi z *Talmudu*.

Dinur oczywiście podkreślił wyrażenie „kraj Izraela" i opis poszerzonych granic Ziemi Obiecanej[149]. Dalej opisał wejście Hebrajczyków, ich marsz ku Egiptowi, ich powrót, zdobycie obiecanego terytorium, budowę zjednoczonego królestwa itd. Wszystkie wersety *Biblii* są przedstawione jako wiarygodne świadectwa okresu, którego dotyczą. Teologia jest praktycznie całkowicie wyeliminowana z tekstu, a słowa Boga, obecne niemal na każdej stronie *Biblii*, są zastąpione, jak wspominaliśmy, odniesieniem do kilku niebiblijnych źródeł. Dinur pozbawił Świętą Księgę całej metafizyki i uczynił z niej wyznanie wiary

historyczno-narodowej. Odtąd niecierpliwi mogli czytać *Biblię* na skróty, omijając przykazania boskie i pozostając wiernymi jedynie imperatywom prawdy narodowej.

W sumie to dzieło pokazuje nam, że Dinur, choć uczył *Biblii* na początku kariery, nie uważał jej za księgę wystarczająco pedagogiczną. Stąd bierze się jego decyzja, by napisać ją „od nowa", przystosowując do „naukowego" ducha jego czasów. Nie oznacza to, że choć przez chwilę podał w wątpliwość historyczność Świętej Księgi. Począwszy od opowieści o życiu Abrahama Hebrajczyka po powrót do Syjonu, zgadzał się z każdym szczegółem i każdym opisanym zdarzeniem. Całkowicie odrzucił krytykę biblijną szkoły Wellhausena i był pewien, że „opowieści patriarchów nie są projekcją z okresu proroków, lecz naprawdę pozostałością po dawnych pokoleniach i okresach"[150]. Wierzył nawet, że pierwszymi historykami nie byli Grecy, wbrew najbardziej rozpowszechnionym hipotezom, lecz starożytni autorzy *Biblii,* i nie wahał się, jako zawodowy historyk, stwierdzić twardo: „Historiografia biblijna wprowadza ważną innowację do historiografii, łącząc trzy elementy: 1) dokładność faktów – wydarzenia są „tajemnicami Boga", których nie należy analizować w sposób niedokładny; 2) korzystanie z archiwów i oficjalnych źródeł; 3) pragmatyczna metoda postrzegania i tłumaczenia wydarzeń. Jest więc w pełni uzasadnione uważanie historiografii biblijnej z okresu królestwa, bardziej niż jakiejkolwiek innej, za początek nowoczesnej historiografii"[151].

Ta starożytna i „niemal naukowa" historiografia, która, jak widzieliśmy, została nieco poprawiona przez syjonistycznego historyka z Jerozolimy, mogła, według niego, służyć głównie do

poznania specyfiki pochodzenia etnicznego, religijnego, społecznego, narodowego, językowego i politycznego „narodu" żydowskiego[152]. Piśmiennictwo historyczne było przede wszystkim dla Dinura narodową autobiografią, inaczej mówiąc historią zaangażowaną. Syjonistyczni historycy powinni natychmiast odrzucić nagminny wśród nieżydowskich intelektualistów podział na „historię Hebrajczyków" i „historię Żydów". Przeciwnie, powinni podkreślić jednolitą ciągłość powstania i rozwoju „ludu Izraela" od jego początków po dzisiejsze czasy[153]. Najważniejszy wkład „historiografii biblijnej" w powstawanie świadomości narodowej polega oczywiście na tworzeniu relacji z „Ziemią Izraela". Wielki obszar, obejmujący naturalnie Baszan i Gilead na wschód od Jordanu, jest ziemią wyłącznie „ludu Izraela", a któż lepiej niż *Biblia* może wskazać historyczne prawa Żydów do ziemi, która była wyłącznie im przeznaczona? Tak jak Baer, tylko z jeszcze większym entuzjazmem, Dinur wielokrotnie używał Księgi ksiąg, aby udowodnić centralną pozycję „Ziemi Izraela" w długim istnieniu narodu, który w okresie swojego trwałego „wygnania" zawsze pragnął powrócić do ziemi przodków.

Nacjonalizacja *Biblii* i przekształcenie jej w wiarygodną książkę historyczną zaczęły się od romantycznego porywu Heinricha Graetza, zostały rozwinięte z „diasporową" ostrożnością przez Dubnowa i Barona, a następnie ukończone i udoskonalone przez założycieli historiografii syjonistycznej, którzy odegrali znaczącą rolę w ideologicznym przywłaszczeniu terytorium biblijnego. Pierwsi historycy piszący we współczesnym hebrajskim, o którym mylnie sądzili, że ewoluował bezpośrednio

z języka biblijnego[154], byli odtąd uważani za wielkich kapłanów i najbardziej godnych uczestnictwa w tworzeniu panteonu „długiej” pamięci narodu żydowskiego.

Polityka i archeologia

Wśród rozmaitych działalności Dinura należy wymienić jego uczestnictwo w kółku biblijnym, które zbierało się w latach pięćdziesiątych XX wieku w domu pierwszego izraelskiego premiera Dawida Ben Guriona. Charyzmatyczny przywódca nie tylko był wiernym czytelnikiem starożytnej hebrajskiej Księgi, umiał również z niej inteligentnie korzystać, jak sprytny strateg polityczny. Dość wcześnie zrozumiał, że święty tekst mógł stać się laicko-narodową książką, będącą głównym zbiorem wspólnych wyobrażeń przeszłości, która pozwoli zjednoczyć setki tysięcy nowych emigrantów we wspólny naród i połączy młode pokolenia z ziemią.

Teksty biblijne posłużyły za podstawę jego codziennej retoryki politycznej, a jego identyfikacja z Mojżeszem czy Jozue była głęboka i, jak się zdaje, ogólnie uczciwa. Tak jak francuscy przywódcy rewolucyjny byli pewni, że wcielają się w rolę starożytnych rzymskich senatorów, tak Ben Gurion i inni liderzy rewolucji syjonistycznej, ważni działacze i „państwowi intelektualiści” byli przekonani, że powtarzają podbój kraju biblijnego i tworzą państwo na wzór królestwa Dawida. Wydarzenia historii współczesnej nabierały dla nich znaczenia wyłącznie na tle paradygmatycznych wydarzeń z przeszłości.

W obu przypadkach rewolucjoniści marzyli o stworzeniu zupełnie nowego człowieka, ale elementy tej konstrukcji pochodziły z mitycznej przeszłości. W wyobraźni historycznej Ben Guriona nowy Izrael był królestwem Trzeciej Świątyni, a gdy armia izraelska podbiła Synaj podczas wojny z 1956 roku, docierając do Szarm el-Szejk, zwrócił się do zwycięskich żołnierzy z mesjanistyczno-historycznym entuzjazmem: „I będziemy mogli znowu zaintonować starodawny śpiew Mojżesza i synów Izraela [...] w wielkim, wspólnym porywie armii Izraela. Odnowiliście więź z królem Salomonem, który uczynił z Eilat pierwszy port izraelski, trzy tysiące lat temu. [...]. I Jotwata, zwana Tiran, która była tysiąc czterysta jeden lat temu niepodległym państwem hebrajskim, stanie się ponownie ojczyzną trzeciego królestwa Izraela”[155].

W kole badawczym, które zbierało się co dwa tygodnie w domu Ben Guriona i którego cechujące się wysokim poziomem debaty często relacjonowane były przez codzienną prasę, spotykali się specjaliści od historii, dyplomowani komentatorzy *Biblii* i politycy zainteresowani badaniami. Wśród jego stałych członków znajdowali się, prócz Dinura, profesor Yehezkel Kaufmann, słynny komentator *Biblii*, fundamentalista; Benjamin Mazar, jeden z głównych archeologów biblijnych; prezydent Icchak Ben Zvi; przyszły prezydent Zalman Shazar oraz wielu erudytów i ważnych polityków. Było to miejsce dyskusji intelektualnych i politycznych, które nadało ton badaniom naukowym i wpłynęło na kształtowanie opinii publicznej. Jego wartości i idee przeniknęły do całego systemu edukacyjnego. Omawiane kwestie dotyczyły w szczególności liczby „synów Izraela” po opuszczeniu

przez nich Egiptu, ich sposobu życia w czasach podboju Kanaanu, listy zwyciężonych władców itd. To nie przypadek, że Księga Jozuego cieszyła się największą popularnością w tych burzliwych debatach, a sam Jozue, syn Nuna, był gwiazdą[156]. Ben Gurion uczestniczył również w konferencjach naukowych na temat *Biblii,* wziął udział w tworzeniu „quizu biblijnego", który stał się narodowym festiwalem medialnym, i zachęcał do zachwytu nad wykopaliskami, choć zdarzało mu się nie uznawać niewygodnych, nieoczekiwanych odkryć.

Fakt, że przywódca polityczny poświęcił tyle czasu i brał tak aktywny udział w debatach historiograficznych, jest nietypowy we współczesnej historii. Być może chciał wykazać wagę „mitohistorii" biblijnej w ideologii syjonistycznej. Gdy zapoznajemy się, na przykład, ze zbiorem artykułów Ben Guriona *Czytanie Biblii*, jesteśmy zaskoczeni tym stanem umysłu oscylującym między manipulatorskim pragmatyzmem politycznym a szczerą wiarą w starożytną „prawdę"[157]. Ben Gurion deklarował przy każdej okazji, że Księga ksiąg jest dowodem tożsamości ludu żydowskiego i dowodem jego praw do „Ziemi Izraela". Jego koncepcja historii była prosta i jasna:

„Ruszając do diaspory, nasz lud został wyrwany z ziemi, na której *Biblia* wykiełkowała, i usunięty z rzeczywistości politycznej i duchowej, w której się rozwijał [...]. Na wygnaniu obraz naszego ludu został zniekształcony, zdeformowany jak obraz *Biblii*. Chrześcijańscy badacze biblijni, z ich uprzedzeniami chrześcijańskimi i antysemickimi, uczynili z *Biblii* stopień ku chrześcijaństwu, a sami żydowscy komentatorzy, pozbawieni otoczenia biblijnego i jego klimatu duchowego i materialnego, nie

byli już w stanie zrozumieć Księgi ksiąg tak, jak na to zasługuje. Dopiero teraz, gdy znów jesteśmy wolni w naszym kraju, oddychamy ponownie powietrzem, które otaczało *Biblię*. Wydaje mi się, że nadszedł czas, by uchwycić jej esencję i wiarygodność, zarówno na polu historycznym i geograficznym, jak religijnym i kulturowym”[158].

Ulubionym historykiem biblijnym Ben Guriona był Yehezkel Kaufmann, który wierzył w prawdopodobieństwo prawie wszystkich „faktów” biblijnych i widział w rozwoju monoteizmu żydowskiego unikalny proces o bardzo starych korzeniach. W dziedzinie mitologii premier opierał się głównie na Dinurze, głównym architekcie narodowej historiografii. Obaj uczeni, odwrotnie niż Jost czy Wellhausen, oddychali, jak wiemy, tym samym powietrzem co Abraham Hebrajczyk lub Jozue syn Nuna[159].

Ben Gurion, polityk, który całe życie był sfrustrowanym intelektualistą, pozwolił sobie również na własną interpretację *Biblii*. Twierdził na przykład, że Hebrajczycy wierzący w jednego Boga zamieszkiwali Kanaan na długo przed przybyciem Abrahama i to właśnie dlatego ojciec narodu przybył do tego kraju[160]. Historia narodowa byłaby więc o wiele starsza, niż podejrzewają syjonistyczni historycy. Wysunął nawet przypuszczenie, jakoby ci Hebrajczycy patrioci nigdy nie wyruszyli do Egiptu i nigdy nie opuścili swojego kraju, a wyemigrowała tylko jedna rodzina. A zatem, choć opuszczenie Egiptu było niekwestionowanym faktem historycznym, prawo do ziemi zostało nienaruszone i nieprawdą jest, że ten lud narodził się i ukształtował na obcej ziemi. Ben Gurion zadał nawet „trafne”

pytania: w jaki sposób Hebrajczykom udało się zachować ich ojczysty język przez czterysta trzydzieści lat wygnania w kraju faraonów? Albo: dlaczego po stworzeniu jednego ludu pod przewodnictwem Mojżesza i Jozuego podzielili się nagle na oddzielne plemiona? Odpowiedzi, jakich udzielał, utrzymywały się zawsze w tonie stricte narodowym. Jego stanowisko było zgodne z oficjalną historiografią i było wypracowane w jej świetle:

„Gdy znajduję rozbieżność między słowami *Biblii* a źródłami zewnętrznymi [odkryciami archeologicznymi lub epigraficznymi], nie jestem zmuszony akceptować za każdym razem obcego źródła. Czy ono też nie może być błędne lub fałszować fakty? Mam prawo, na polu czysto naukowym, przyjmować świadectwo *Biblii*, nawet jeśli źródło zewnętrzne jest temu przeciwne, jeśli nie ma wewnętrznych sprzeczności w tym świadectwie lub jeśli nie jestem całkowicie pewien, że jest wadliwe”[161].

Pomimo tego „naukowego” i laickiego podejścia Ben Gurion opierał się, kiedy potrzebował, na boskich przykazaniach. Potrafił napisać, że „wydarzenie, które miało decydujęce znaczenie w historii żydowskiej, to obietnica kraju Kanaan dla potomków Abrahama i Sary”[162]. Wszystkie opinie są zgodne, że żadne źródło zewnętrzne nie było w stanie zaprzeczyć temu przygniatającemu i kategorycznemu świadectwu autorów biblijnych na temat obietnicy boskiej. Ten przywódca o intelektualnym i mesjanistycznym temperamencie, wspomagany przez historyków, ukształtował w ten sposób całą kulturę narodową.

W pierwszych latach Państwa Izraela kult świętej trójcy „Księga-Lud-Ziemia” został rozwinięty przez elity intelektualne

i *Biblia* stała się centralną ikoną w tworzeniu narodowego świata wyobrażeń. Urzędnicy musieli pozmieniać imiona na brzmiące bardziej biblijnie, a reszta społeczeństwa, która próbowała w miarę możliwości identyfikować się i zbliżać do bardziej ugruntowanych elit, uczyniła to samo, dobrowolnie i z entuzjazmem. „Diasporyczne" nazwiska rodziców zostały na zawsze wymazane, a dzieci przyjęły rzadkie imiona wspaniałych i chwalebnych bohaterów biblijnych. Hebraizacja nie dotknęła tylko i wyłącznie ludzi; niemal wszystkie nowe miejscowości otrzymały starodawną nazwę hebrajską. Po pierwsze po to, by na zawsze zatrzeć lokalną nazwę arabską, po drugie, aby dokonać mentalnego skoku nad długim okresem „Wygnania", który ostatecznie zakończył się wraz z powstaniem państwa. Niemniej należy podkreślić, że to nie nowy aparat państwowy narzucił instytucjom edukacyjnym podziw dla *Biblii*. Dla systemu nauczania, jeszcze sprzed powstania państwa, oraz dla młodej literatury *Biblia* od dawna była rdzeniem, wokół którego skupiała się świadomość przeszłości.

Znaczna warstwa inteligencji, do której zaliczali się nauczyciele, pisarze, dziennikarze i poeci, wyprzedziła „dostojny" uniwersytet w zrozumieniu „autentycznego" charakteru historii żydowskiej i jej zasług w tworzeniu ideologii teraźniejszości. Od początku XX wieku, wraz z nasileniem kolonizacji i powstaniem pierwszych szkół z językiem hebrajskim, *Biblia* stała się narodowym podręcznikiem, nauczana jako niezależny przedmiot, a nie jako integralna część nauki języka i literatury (ta skuteczna metoda uczenia istnieje, jak wiemy, po dzień dzisiejszy i nigdy nie została podważona przez izraelską kulturę polityczną).

Nauczyciele emigranci i ci, którzy nimi zostali po przyjeździe do Palestyny, nie czekali na elity uniwersyteckie i rządowe, by zrozumieć, jak przydatna jest *Biblia* przekształcona w standardowy tekst do nauki wspólnej przeszłości[163]. Przeczytali w całości Graetza, Dubnowa i Yavetza i pojmowali doskonale podwójną funkcję, którą Święta Księga mogła spełniać w tworzeniu tożsamości narodowej: kreowaniu „etnicznego" punktu wyjścia, żeby zjednoczyć istniejące różnorodne, rozsiane po całym świecie, wspólnoty religijne, oraz autoperswazja co do ich prawa do ziemi[164].

„Hebraizacja", która porządnie zakorzeniła się w systemie edukacyjnym, skonsolidowała się wokół modelu dawnego heroizmu ludowego i dumnego systemu monarchii. Potężne królestwa Dawida i Salomona walczyły o popularność z Machabeuszami, uważanymi za równie ważnych. Nauczyciele chcieli uczyć tak, by ich uczniowie upodobnili się nie do własnych, słabych ojców i dziadków, lecz tych rolników i wojowników hebrajskich zakorzenionych w ziemi, prowadzonych w ich bujnej wyobraźni przez Jozuego zwycięzcę, bohaterskich sędziów lub Saula i Dawida, „królów Izraela", którzy byli, jak wiemy, również dowódcami wojskowymi. Poczucie przynależności do ziemi było wpajane za pomocą wielu instrumentów równocześnie: nowe książki do historii, lekcje wiedzy o społeczeństwie, wyczerpujące wyprawy, które były uzupełnieniem abstrakcyjnych lekcji poprzez konkretne krajobrazy i, jak już wspomnieliśmy, oddzielny kurs nauki laickiej o *Biblii*. Wraz z powstaniem państwa te praktyki pedagogiczne stały się normą we wszystkich gałęziach państwowego systemu edukacyjnego.

Warto przeczytać książkę Mosze Dajana *Żyć z Biblią*, aby mieć pogląd na wyniki korzystania z historii starożytnej w kształceniu ideologii pierwszego pokolenia *sabr*. Esej ten, napisany przez jednego z głównych bohaterów nowego społeczeństwa, ilustruje, jak zasugerowano, wymyślony świat wyobrażeń, w pełni zgodny z celami politycznymi kolonizatorskiego społeczeństwa. Zaczyna od następujących zdań: „Odkryłem opowieści biblijne, gdy byłem małym chłopcem. Mój nauczyciel, Mechulam Halevy, nie tylko nauczał i interpretował książkę, która opowiada o początkach naszego ludu, lecz ilustrował i wpajał nam ją. Rzeczy, które istniały trzy i cztery tysiące lat wcześniej, wydawały się żyć w nas i przed naszymi oczami. Rzeczywistość wokół nas pomagała naszej wyobraźni przezwyciężyć czas i wrócić do czasów starożytnych, do naszych przodków i bohaterów naszego ludu. Jedyny język, jaki znaliśmy i jakim się posługiwaliśmy, to hebrajski, język *Biblii*. Dolina, w której mieszkaliśmy, dolina Jezreel, góry i rzeki wokół nas, góra Karmel i wzgórza Gilboa, rzeki Kiszon i Jordan, wszystko to już istniało w czasach *Biblii*”[165].

Po tym wstępie były szef sztabu generalnego i minister obrony przechodzi do opisu, własnymi słowami, podróży Abrahama, Izaaka i Jakuba, wplatając w to osobiste wspomnienia z dzieciństwa i okresu dojrzewania. Przygody z dwóch różnych epok ściśle przeplatają się i może wydawać się, że istnieje tylko jedna wieczność, w której wymiar historyczny się rozpływa. Opis wyjścia z Egiptu i marszu przez pustynię Synaj przenika relację ze współczesnej wojny z 1956 roku. Zdobycie Kanaanu jest odmalowane we wzruszający sposób i naturalnie miesza się

z konfliktem z 1948 roku czy podbojem Zachodniego Brzegu w 1967. Wszystkie kampanie Izraela przeciwko krajom arabskim symbolizują zwycięstwo małego Dawida nad gigantem Goliatem[166]. *Biblia* jest najważniejszym uzasadnieniem żydowskiej obecności i kolonizacji w czasach współczesnych i każda walka jest echem starożytnej akcji. Dzieło kończy się nie ukrywanym pragnieniem autora, by identyfikować się z królestwem Dawida i żyć na „jedynej ziemi Izraela", która rozciągała się od Jordanu po morze i od pustyni po górę Hermon.

W całej książce można znaleźć spektakularne obrazy starożytnej ziemi „żydowskiej" oraz scen biblijnych zapożyczonych z chrześcijańskiej kultury wizualnej. Są również zdjęcia okazów archeologicznych, które często sam autor trzyma dumnie w dłoniach. Dajan nie ukrywa wielkiego pragnienia zdobycia relikwii przeszłości, które towarzyszyło mu przez całe życie, i czytelnik odkrywa zdjęcia prywatnego ogrodu dowódcy wojskowego wypełnionego antykami. Jego dom z biegiem lat stał się rodzajem biblijnej „ziemi Izraela" w miniaturze, a wielka ilość cennych przedmiotów w jego posiadaniu, z których część została po prostu skradziona, świadczy o poczuciu zawłaszczenia Ziemi Obiecanej przez tego zuchwałego syna kolonisty. Mosze Dajan, jak wiemy, był nienasyconym kolekcjonerem. Ben Gurion miał przyjemność w organizowaniu kółka badań biblijnych w swoim skromnym domu, natomiast Dajan przekształcił swoją wielką rezydencję w osobiste muzeum biblijne. Starzejący się założyciel państwa zbierał wokół siebie intelektualistów, ale jego młody uczeń duchowy wolał kolekcjonować wykute w kamieniu pamiątki, skorupy i posążki. Obu otaczał nimb mitologii biblijnej,

który uszlachetniał i usprawiedliwiał ich podstawowe działania historyczne[167].

Dajan do końca pozostał archeologiem amatorem. Natomiast inny szef sztabu generalnego, bliski Ben Gurionowi, uczynił z wykopalisk w Ziemi Obiecanej swój zawód i misję. Yigael Yadin odegrał dominującą rolę w ukierunkowaniu archeologii w Izraelu i nadzorował najbardziej renomowane wykopaliska: Hazot, Megiddo i Massada. Jako archeolog czuł się bezpośrednim spadkobiercą wszystkich badaczy chrześcijańskich, którzy przybywali do Ziemi Świętej począwszy od końca XIX wieku w celu potwierdzenia *Starego Testamentu* i dostarczenia w ten sposób podstaw *Nowemu Testamentowi*. To ich motywacja religijna przekształciła początkującą lokalną archeologię w boczną gałąź badań biblijnych[168]. Najbardziej znanym był Amerykanin William F. Albright, syn misjonarza, który rozpoczął wykopaliska już w latach dwudziestych XX wieku i bronił tezy wiarygodności tekstu biblijnego. Jego podejście zostało przyjęte przez większość izraelskich archeologów.

W swojej słynnej książce *L'Archéologie de la Palestine*, Albright proponuje, na przykład, domniemaną datę migracji Abrahama do kraju Kanann: XX lub XIX wiek przed naszą erą. Podobnie data podróży Jakuba w kierunku Egiptu została określona bez wahania na XVIII lub XVII wiek przez Chrystusem[169]. Dawny portyk i stajnie odkryte w Megiddo amerykański archeolog datował na okres króla Salomona i dlatego logicznie doszedł do następującego wniosku: „Epoka Salomona była z całą pewnością jedną z najbardziej kwitnących w historii cywilizacji materialnej

Palestyny. Po długim milczeniu archeologia wreszcie potwierdziła w sposób kategoryczny tradycję biblijną”[170].

Podczas publikacji drugiego wydania jego podstawowej książki na temat świata biblijnego Albright poprosił swojego miejscowego ucznia, Yigaela Yadina, o dorzucenie kilku rozdziałów od siebie i izraelski archeolog zgodził się chętnie. W tym specjalnym aneksie opublikował w szczególności wyniki wykopalisk z Hazor dowodzące, według niego, że „Hazor odzyskała status wielkiego miasta dopiero w epoce Salomona”[171]. Miasto zostało wyrwane z letargu, gdyż według żarliwego badacza zostało uprzednio zniszczone przez Jozuego, syna Nuna.

Podczas wykopalisk, które prowadził w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, Yadin, tak jak Albright, wydobywał z ziemi jedynie takie szczątki, które odpowiadały świętemu tekstowi. Wyroby garncarskie, broń, budynki, dzieła sztuki i groby zostały pokazane jako dobitne świadectwo „okresu patriarchów”, „wyjścia z Egiptu”, „zdobycia Kanaanu” i „granic terytorium plemion Izraela” itd. Profesor Benjamin Mazar, kolega po fachu Yadina, przyszły rektor Uniwersytetu Hebrajskiego i laureat Nagrody Izraela, uzupełnił wraz ze swoim kolegą po fachu i jednocześnie rywalem, profesorem Yohananem Aharonim z uniwersytetu z Tel Awiwu, tę bogatą mozaikę licznymi dodatkowymi świadectwami. Społeczeństwo otrzymało harmonijny obraz przeszłości, w zgodzie z dominującym dyskursem historiograficznym. „Materialna” nauka przeszłości ostatecznie wzmocniła naukę „pisaną”, a większość stanowisk stała się miejscami kultu „odrodzonego” narodu. Jednak tu i ówdzie pojawiły się sprzeczności, część odkrytych materiałów przeczyła bezczelnie tekstowi świętemu.

Lecz, jak to było w ich zwyczaju, archeolodzy załatwili problem dzięki wyszukanej argumentacji, każąc mówić buntowniczym szczątkom tak, by ich głosy harmonijnie współbrzmiały z głosami płynącymi z *Biblii*[172]. Święte teksty zazwyczaj miały głos decydujący, gdyż stanowiły punkt wyjścia i „rację bytu" każdych wykopalisk archeologicznych. Zauważmy, że długie okresy „nieżydowskie" z życia „Kanaanu", „Judei" i „Palestyny" praktycznie nie interesują tych archeologów[173].

Profesor Aharoni, jeden z najważniejszych archeologów Izraela, wydał w 1964 roku popularny *Atlas Biblii*, dzięki któremu całe pokolenie uczniów zdobywało wiedzę o dokładnej geografii starożytnej i o tym, jak się przemieszczały główne postacie biblijne[174]. Perypetie Abrahama, przygody Jakuba, wyjście z Egiptu, wyprawa szpiegów do krainy Kanaan, ruchy Arki Przymierza, szukanie oślic Saula, droga wojsk Dawida i szlaki handlowe królestwa Salomona idealnie pasowały do niebiblijnych znalezisk archeologicznych, tak by stworzyć imponujące kontinuum chronologiczne i wizualne. Atlas Aharoniego był pewnego rodzaju geograficznym odpowiednikiem dawnej książki Dinura, ale prawdę mówiąc, o wiele skuteczniejszym; nie ma nic bardziej „pozytywistycznego" i bezpiecznego od szczegółowego schematu geograficznego. Konkretny charakter mapy był przekonywający i stanowił trafne uzupełnienie werbalnej abstrakcji historyków i badaczy, skazanych wyłącznie na słowa. Oczywiście w atlasie nie były zaznaczone okrojone granice Państwa Izraela z okresu wydania książki, lecz granice potężnego królestwa Dawida i Salomona oraz kampanie wojenne innych bohaterów Izraela. Nie powinno zaskakiwać, że Aharoni był

w 1967 roku jednym z pierwszych sygnatariuszy narodowej petycji „Cała ziemia Izraela”, która nakazywała przyszłym rządom Izraela nigdy nie rezygnować z najmniejszej cząstki terytorium starożytnej ojczyzny.

Ziemia się buntuje

Wojna z 1967 roku otworzyła nowe perspektywy przed izraelskimi badaniami archeologicznymi. Izraelskie wykopaliska były dotąd ograniczone przez granicę zielonej linii. Zdobycie Zachodniego Brzegu udostępniło nowe tereny w sercu biblijnej Judei i, oczywiście, w rejonie Jerozolimy. Według prawa międzynarodowego izraelscy archeologowie nie mieli prawa prowadzić wykopalisk na podbitych terytoriach i przywłaszczać sobie znalezionych tam zabytków starożytnych, lecz przecież chodziło o ziemię ich „starożytnej ojczyzny”, więc któż ośmieliłby się im sprzeciwić?

Z początku euforia zwycięzców wojny dorównywała radości archeologów. Spora część izraelskiej inteligencji dała się ponieść miłym snom o wielkiej „ziemi Izraela”. Również wielu archeologów czuło, że nadeszła godzina, gdy będą mogli ostatecznie powiązać starożytny naród z historyczną ojczyzną i przez to udowodnić absolutną wiarygodność świętego tekstu. Ale w miarę jak posuwały się prace wykopaliskowe, twórcza euforia Aharoniego i jego kolegów po fachu zaczynała opadać. Odkryto bowiem na wzgórzach wokół Jerozolimy, Manasses i Efraim, a także na wzgórzach Judei, coraz więcej śladów potwierdzających

niektóre obawy, które pojawiły się już na skutek wykopalisk na terenie Państwa Izraela. Archeologia okresu biblijnego, która od 1948 do 1967 roku była ślepym instrumentem w służbie ideologii narodowej, zaczynała wykazywać oznaki wahania i niepokoju. Prawdę mówiąc, potrzebne było jeszcze ponad dwadzieścia lat, żeby te pierwsze odkrycia zostały w pełni upublicznione i pojawiły się pierwsze rysy na jednolitej dziedzinie badań. Aby tak się stało, pewne zmiany musiały nastąpić zarówno w metodach badań przeszłości, jak i w narodowej atmosferze Izraela.

Decydujące transformacje, które miały miejsce w dziedzinie badań historycznych w ciągu lat sześćdziesiątych XX wieku i bardziej jeszcze w latach siedemdziesiątych, wpłynęły również na pracę archeologów na całym świecie i dosięgły w końcu Izraelczyków. Utrata popularności klasycznej historiografii politycznej i wzrost społecznych, później antropologicznych badań historycznych zmusiły sporą liczbę archeologów do spojrzenia na inne poziomy kulturowe odległej przeszłości, jak życie codzienne i materialne, starożytny świat pracy, sposoby żywienia i pochówku i inne podstawowe praktyki kulturowe. Pojęcie „długiego trwania" wprowadzone przez szkołę Annales wyjątkowo pasowało do pracy na wykopaliskach i badacze przyjęli z entuzjazmem to podejście, które interesuje się długoterminowymi procesami historycznymi.

Skutki tego historycznego zwrotu dotarły w końcu do uniwersytetów izraelskich. Archeologia biblijna opierała się głównie na „wydarzeniach" i polityce i jej hegemoniczny status zaczął powoli się dewaluować. Młodzi archeologowie zaczęli się od niej odcinać i ostrożnie omijać, by uciec w kierunku innych

antycznych horyzontów. Inni badacze wciąż powracali do niewyjaśnionych sprzeczności. Lecz dopiero wybuch Intifady z 1987 roku i pojawienie się na izraelskiej scenie politycznej bardziej otwartych opinii krytycznych zmusiły badaczy do wypowiedzenia się, chociaż ich głosy były stłumione przez mur świętej narodowej ziemi, który dotąd przesłaniał im świat.

Najpierw podano w wątpliwość historyczny opis „okresu patriarchów". Okres, który z powodów „etnicznych" był bardzo drogi sercu Dubnowa, Barona i wszystkich syjonistycznych historyków, stał się teraz przedmiotem poważnych pytań. Czy Abraham wyemigrował do Kanaanu w XXI czy XX wieku p.n.e., jak sugeruje chronologia biblijna? Syjonistyczni historycy naturalnie przypuszczali, że *Biblia* trochę przesadziła z cudowną długowiecznością Abrahama, Izaaka i Jakuba. Lecz ten tak ważny akt emigracji „ojca narodu żydowskiego" wynikał, jak wiemy, z obietnicy, którą mu złożono, że jego potomstwo odziedziczy krainę Kanaanu, stąd oczywista chęć zachowania historycznego sedna pierwszej wyprawy do Izraela.

Pod koniec lat sześćdziesiątych Mazar, jeden z ojców narodowej archeologii, musiał stawić czoło zajmującej kwestii. Opowieści patriarchów wspominają o Filistynach, Aramejczykach i wielkiej liczbie wielbłądów. Tymczasem wszystkie badania archeologiczne są zgodne, że Filistyni nie pojawili się w tych okolicach przed XII wiekiem p.n.e., Aramejczycy, którzy odgrywają dużą rolę w Księdze Rodzaju, są wymieniani we wszystkich inskrypcjach znalezionych na Bliskim Wschodzie dopiero począwszy od XI wieku, a ich obecność stała się znacząca dopiero w IX wieku. Wielbłądy również stanowiły duży problem. Pojawiły się

w regionie jako zwierzęta udomowione dopiero w pierwszym tysiącleciu przed naszą erą, a jako zwierzęta juczne w VIII wieku p.n.e. Mazar, który usiłował zachować esencję historyczną *Biblii*, musiał poświęcić chronologię i „przemieścić" opowieści patriarchów na późniejsze czasy; doszedł do konkluzji, że „generalnie datowano je na koniec okresu sędziów i początek królestwa"[175].

Inni badacze nieizraelscy, ze śmiałym Amerykaninem Thomasem Thompsonem na czele, szybko odkryli zarówno brak logiki w tym przedziwnym datowaniu, jak i brak wiarygodności poprzedniej periodyzacji wymyślonej przez Albrighta i jego uczniów[176]. Zaproponowali, by w zamian traktować całość opowieści patriarchów jak zbiór późniejszych inwencji błyskotliwych teologów. Faktycznie, mnogość detali, odniesień i nazw – plemion i sąsiednich ludów – pokazuje, że nie mamy do czynienia z mitem ludowym powtarzanym i „ulepszanym", lecz świadomym tekstem ideologicznym, który ukazał się kilka wieków później. Kilka imion cytowanych w Księdze Rodzaju pojawiło się w rzeczywistości w VII, a nawet VI wieku p.n.e. Autorzy dysponowali doskonałą wiedzą na temat królestw asyryjskich i babilońskich, powstałych, jak wiemy, długo po pierwszej hipotetycznej migracji do Izraela w XX wieku p.n.e.

Autorzy *Starego Testamentu* chcieli podkreślić inne niż lokalne pochodzenie ich wydumanych „przodków". Nie przypominali wcale współczesnych patriotów zakorzenionych w ich narodowej ziemi i pewnych, że właśnie z niej bezpośrednio się wywodzą. Kulturowe pochodzenie było dla nich ważniejsze niż „narodowa" własność ziemi. I dlatego czczony ojciec „narodu" opuścił, jak jest napisane,

swoją ojczyznę Ur Chaldejskie w Mezopotamii. Gdy jego obrzezany syn Izaak osiągnął odpowiedni wiek, nie mógł oczywiście poślubić zwykłej lokalnej bezbożnej młodej Kanaanejki. Wysłano więc posłańca, by sprowadził koszerną narzeczoną z Nahoru, miasta, które z pewnością nie było bardziej monoteistyczne niż Hebron, lecz które w świecie babilońskim VI lub V wieku p.n.e. było uważane za bardziej cywilizowane niż miasteczko patriarchów w Kanaanie. Ur był znanym i cenionym ośrodkiem kulturowym, może nie Nowym Jorkiem, ale Paryżem Starożytności. Chaldejczycy zaczęli się tam osiedlać począwszy od IX wieku. I dopiero w VI wieku p.n.e. chaldejski król Nabonid uczynił z miasta szanowany ośrodek religijny. Czyżby anonimowi autorzy, bardzo późni, nie pochodzili przypadkiem z tego samego miejsca?

Próba ustalenia powiązania z renomowanym ośrodkiem kulturowym pojawia się także w opowieści o wyjściu z Egiptu, drugim ważnym micie, który zaczynał być podważany. Kruchość tego mitu była już od dawna znana, lecz wyjście z Egiptu jest niezwykle ważne w definicji samej istoty tożsamości żydowskiej, nie mówiąc już o znaczeniu święta Paschy w kulturze. Stąd zaciekła odmowa dotykania tej drażliwej kwestii. Mówiliśmy już o trudnościach, jakie napotkał Dubnow przy steli Merenptaha z końca XIII wieku. Według tej faraonowej inskrypcji Izrael, podbity tak jak inne plemiona i miasta, został wycięty w pień i „nie ma potomstwa”. To stwierdzenie może być zwykłą arogancją ze strony faraona, ale dowodzi, że istniała jakaś mała jednostka kulturowa o nazwie Izrael, pośród innych grup w Kanaanie pod dominacją egipską[177].

Kanaan był w XIII wieku p.n.e., okresie domniemanego „wyjścia z Egiptu", pod kontrolą nadal wszechmocnych faraonów. Na to wygląda, że Mojżesz poprowadził oswobodzonych niewolników z Egiptu do Egiptu. Gdybyśmy opierali się na *Biblii*, prowadził przez pustynię sześćset tysięcy wojowników, czyli blisko trzy miliony dusz, przez czterdzieści lat. Poza faktem, że jest całkowicie niemożliwe, by populacja takiej wielkości opuściła miejsce zamieszkania i błąkała się tak długo po pustyni, takie wydarzenie musiałoby pozostawić jakiekolwiek ślady epigraficzne lub archeologiczne. Było zwyczajem w królestwie Egiptu, by zapisywać każde wydarzenie z wielką precyzją, i posiadamy wiele dokumentów na temat życia politycznego i militarnego kraju faraonów. Wiemy nawet o wyprawach grup koczowniczych pasterzy na tereny królestwa. Problem polega na tym, że nie odnaleziono żadnej wzmianki czy aluzji do „synów Izraela", którzy by żyli, zbuntowali się i wyemigrowali w jakimkolwiek okresie. Miasto Pitom, o którym wspomina tekst biblijny, pojawia się we wczesnym źródle zewnętrznym, ale stało się ono ważną aglomeracją dopiero pod koniec VII wieku p.n.e. Nie odnaleziono do tej pory na pustyni Synaj żadnych szczątków świadczących o przejściu jakiejkolwiek większej grupy ludzi w domniemanym okresie, a lokalizacja biblijnej góry „Synaj" nie została dotąd „odnaleziona". Osady Etsion Gever i Arad, wspomniane w opisie tułaczki, w zasadzie nie istniały w tym okresie i stały się trwałymi i kwitnącymi miejscowościami o wiele później.

Po czterdziestu latach tułaczki „lud Izraela" dotarł do krainy Kanaan i błyskawicznie ją opanował. Z boskiego rozkazu wybił większą część lokalnej populacji, a tych, co się ostali, uczynił

drwalami i robotnikami kopiącymi studnie. Po podboju, lud zjednoczony przez Mojżesza rozdzielił się na odrębne plemiona (tak jak to miało później miejsce w przypadku federacji dwunastu miast greckich), które podzieliły między sobą całość terytorium. Na szczęście ta okrutna kolonizacja, opowiedziana barwnie w Księdze Jozuego jako jedno z pierwszych ludobójstw, nigdy nie miała miejsca. Słynny podbój Kanaanu był jednym z mitów całkowicie obalonych przez współczesną archeologię.

Syjonistyczni historycy, a następnie izraelscy archeologowie mieli w zwyczaju, przez bardzo długi czas, ignorowanie niektórych znaczących odkryć. Jak to jest możliwe, że żaden egipski dokument nie wspomina o podboju Kanaanu, choć w domniemanym okresie Egipt kontrolował tę część terytorium? I kolejny dziwny fakt: dlaczego *Biblia* nie odnosi się do tej egipskiej dominacji w regionie? Wykopaliska archeologiczne w Gazie i Beit Shean już dawno potwierdziły egipską obecność dokładnie w okresie domniemanego podboju, a nawet i po nim. Ale antyczny tekst „narodowy" był już zbyt zakorzeniony, żeby można było z niego zrezygnować i trzeba było przezwyciężyć przeszkodę w postaci małych „niewygodnych" faktów za pomocą mętnych i ogólnikowych wyjaśnień.

Nowe wykopaliska w Jerycho, Aj i Cheszbonie, miastach ufortyfikowanych i potężnych, o których *Biblia* opowiada, że „synowie Izraela" podbili je z wielkim hukiem, potwierdziły dawno sprawdzone odkrycia: pod koniec XIII wieku p.n.e. Jerycho było małą mieściną, z całą pewnością nie otoczoną murami, a Aj i Cheszbon były niezamieszkane. Podobnie jest z większością miast wymienionych w opisie podboju. Choć odnaleziono ślady

zniszczenia i pożaru w Chasor, Lakis i Megiddo, upadek dawnych miast kananejskich był stopniowy i trwał blisko wiek, i prawdopodobnie był wynikiem działań Ludów Morza, a wśród nich Filistynów, którzy najechali w tym samym okresie wschodnią część basenu Morza Śródziemnego i na temat których istnieje mnóstwo świadectw egipskich i innych[178].

Nowi izraelscy archeologowie i badacze mniej interesowali się archeologią polityczną skupioną na wydarzeniach, a bardziej antropologią społeczną, badaniami regionalnymi, warunkami bytowymi i produkcyjnymi, rytuałami itd. Doprowadziło ich to do serii odkryć i wysnucia nowych roboczych hipotez, dotyczących zaludnienia regionu gór Kanaanu.

Po zniknięciu miast kananejskich usytuowanych w dolinach, okolice zostały prawdopodobnie zaludnione przez lokalnych pasterzy, którzy po licznych przejściowych etapach porzucili koczowniczy tryb życia i zaczęli uprawiać ziemię. Z całą pewnością właśnie ta miejscowa ludność była punktem wyjścia do stopniowego powstawania królestw Izraela i Judei i to ona powoli wyzwalała się spod dominacji egipskiej, która znikła z tego obszaru między XII a X wiekiem p.n.e. Wyroby garncarskie i narzędzia pracy tych nowych wieśniaków nie różniły się od wyrobów Kananejczyków. Jedna rzecz wskazuje na specyficzną praktykę kulturową: nie odnaleziono w ich wsiach kości wieprzowych[179]. Ważna kwestia sama w sobie, lecz nie świadczy ani o podboju Kanaanu przez obcą „wspólnotę etniczną”, ani o tym, że ci rolnicy byli monoteistami. Wykopaliska ujawniły, że okres od osiedlenia się tych rozproszonych grup rolników po wybudowanie miast, których ekonomia oparta była na własnej

produkcji, był bardzo długi i zakończył się powstaniem dwóch małych regionalnych monarchii.

Kolejna opowieść biblijna, której „wiarygodność historyczna" została naruszona po kolejnych odkryciach archeologicznych, była jednym z kryteriów długiej pamięci narodowej. Dla Graetza, tak jak dla Dinura i wszystkich izraelskich historyków, którzy nastąpili po nich, „narodowe" zjednoczone królestwo Dawida i Salomona było okresem największego splendoru w historii ludu żydowskiego. Wszystkie późniejsze modele polityczne inspirowały się tym paradygmatem przeszłości biblijnej i czerpały zeń swoją postać, swoje myślenie i siły duchowe. Ten fakt przebijał się w tekście nowych powieści; imponujący Saul, dzielny Dawid i mądry Salomon byli bohaterami licznych wierszy i sztuk teatralnych; badacze odkryli ruiny ich pałaców, a mapy o niezwykłej precyzji uzupełniły „prawdę" historyczną, rysując granice zjednoczonego „imperium", które rozciągało się od Eufratu po granice egipskie.

To po wojnie z 1967 roku archeolodzy i badacze zaczęli wątpić nawet w istnienie tak gigantycznego królestwa, które według *Biblii* rozwijało się w szybkim tempie aż do końca okresu sędziów. Wykopaliska poprowadzone w Jerozolimie w latach siedemdziesiątych, to znaczy już po tym jak została „zjednoczona na wieczność" przez izraelski rząd, były niewygodne dla wizerunku chwalebnej przeszłości. Nie można było oczywiście kopać pod meczetem Al-Aksa, ale i tak nie odnaleziono śladów istnienia dużego królestwa w X wieku p.n.e., czyli domniemanym okresie Dawida i Salomona. Na żadnym stanowisku archeologicznym w okolicach nie odnaleziono najmniejszego śladu

monumentalnej konstrukcji, ani murów obronnych, ani wspaniałych pałaców i co zaskakujące, nie było nawet wielu wyrobów garncarskich, a te, które zostały wykopane, były wyjątkowo mało wyszukane. Archeolodzy najpierw wysunęli hipotezę, jakoby ślady tego okresu zostały zatarte przez kolejne epoki oraz masywne budowle z czasów Herodota. Na nieszczęście tej tezy odkryto w Jerozolimie imponujące pozostałości z wcześniejszych wieków.

Datowanie innych ruin mających pochodzić ze zjednoczonego królestwa również zostało podważone. Według legendy biblijnej Salomon, syn Dawida, odrestaurował północne miasta Chasor, Megiddo i Gezer. Yigael Yadin sądził, że rozpoznał w olbrzymich budynkach Chasor resztki miasta wzniesionego przez najmądrzejszego z ludzi. Podobnie w Megiddo odkrył ruiny pałacu pochodzące, według niego, z okresu wielkiego królestwa. Wydobył na światło dzienne w trzech starożytnych miastach pozostałości, które uznał za słynne bramy Salomona. Niestety styl tych bram okazał się być późniejszy niż X wiek p.n.e. i dziwnie przypominał ruiny innego pałacu z IX wieku odkrytego w Samarii. Rozwój datowania radiowęglowego potwierdził bolesną prawdę: wielkie budowle w regionie północnym nie powstały za Salomona, lecz w okresie królestwa Izraela. W rzeczywistości nie istnieje żaden ślad potwierdzający istnienie tego legendarnego króla, którego bogactwa *Biblia* opisuje tak, jakby równał się niemal z potężnymi królami Babilonu czy Persji.

Narzuca się więc niemiła konkluzja: jeśli istniała jednostka polityczna w Judei w X wieku p.n.e., to mogło nią być jedynie małe królestwo plemienne, a Jerozolima nie była niczym więcej

jak umocnionym małym miastem. Możliwe, że w tym małym królestwie rządziła dynastia domu Dawida (inskrypcja odkryta w Tel Dan w 1993 roku potwierdza tę hipotezę), ale to królestwo Judy było znacznie mniej potężne od królestwa Izraela na północy, które prawdopodobnie istniało już wcześniej.

Listy z Amarny z XIV wieku p.n.e. wskazały już wcześniej, że dwa małe miasta-państwa, Sychem i Jerozolima, istniały już od bardzo dawna w regionie Kanaanu; wiemy ze steli Merenptaha o istnieniu grupy o nazwie „Izrael" na górze Kanaan pod koniec XIII wieku p.n.e. Istotne odkrycia archeologiczne na Zachodnim Brzegu w latach osiemdziesiątych XX wieku potwierdziły różnice w warunkach materialnych i społecznych między obiema częściami pasma gór. Na żyznej północy prosperujące rolnictwo pozwoliło na budowę kilkudziesięciu aglomeracji. Natomiast w części południowej nie było w X i IX wieku p.n.e. więcej niż dwadzieścia małych miejscowości. Izrael był już stabilnym i potężnym królestwem w IX wieku, podczas gdy Juda skonsolidowała się i powoli rozwinęła dopiero pod koniec VIII wieku p.n.e. Zawsze więc istniały w Kanaanie dwie oddzielne, rywalizujące jednostki polityczne i choć były sobie bliskie z punktu widzenia kulturowego i językowego, to mieszkańcy używali dwóch odmian starożytnego hebrajskiego.

Królestwo Izraela, z rządzącą dynastią Omrydów przewyższało Judę z linią Dawida. Posiadamy na jego temat starsze, niebiblijne świadectwa: inskrypcję króla Asyrii Salmanasara III na „czarnym obelisku", słynną stelę Meszy i stelę Tel Dan. Wszystkie imponujące budowle przypisywane Salomonowi zostały w rzeczywistości wykonane później, w czasach królestwa Izraela.

Było to jedno z najbardziej ludnych i bogatych królestw w regionie. W czasach swojego apogeum rozciągało się od Damaszku na północy do granic królestw Judei na południu; od Moabu na wschodzie do Morza Śródziemnego na zachodzie.

Różne wykopaliska archeologiczne wskazują, że jego mieszkańcy, tak jak wieśniacy Judei, byli zdeklarowanymi poganami. Najbardziej popularny z ich bogów nazywał się Jahwe, który pomału stał się głównym bóstwem, jak Zeus u Greków czy Jupiter u Rzymian, ale nie zrezygnowali z wielbienia takich bóstw, jak Baal czy Utu, i zawsze trzymali miejsce w swoim panteonie dla pięknej i uwodzicielskiej Asztarte[180]. Autorzy *Tory*, judejscy monoteiści, nienawidzili władców Izraela, ale byli zazdrośni o ich legendarną potęgę i splendor. Dlatego bez wahania przyjęli ich renomowaną nazwę Izrael, prawdopodobnie bardzo starą. Nie przeszkadzało im to jednak w podkreślaniu i wytykaniu grzechów religijnych i moralnych dawnych władców.

Największym błędem mieszkańców i królów Izraela był oczywiście fakt, że dali się podbić przez imperium asyryjskie w drugiej połowie VIII wieku, to jest na długo przed upadkiem królestwa Judei w VI wieku p.n.e. Zwłaszcza że nie pozostawili zbyt wielu pośredników bożej pamięci, którzy potrafili nadać swej gorącej wierze atrakcyjne pseudohistoryczne pozory.

Podsumowując, według hipotez większości współczesnych archeologów i badaczy, chwalebne zjednoczone królestwo nigdy nie istniało, a król Salomon nie posiadał na tyle dużego pałacu, by pomieścić swoje siedemset żon i trzystu służących. Fakt, że to wielkie imperium nie ma swojej nazwy w *Biblii,* potwierdza jedynie tę tezę. To późniejsi autorzy wymyślili i wychwalali to

olbrzymie zjednoczone królestwo, powstałe, oczywiście, dzięki łasce jedynego Boga i z jego błogosławieństwem. Czerpiąc z bogatej i oryginalnej wyobraźni, zrekonstruowali w podobny sposób początki świata i straszliwy potop, perypetie patriarchów i walkę Jakuba z aniołem, wyjście z Egiptu i rozstąpienie się Morza Czerwonego, podbicie Kanaanu i cudowne zatrzymanie się słońca w Gibeonie.

Mity na temat antycznego pochodzenia cudownego ludu, który przyszedł z pustyni, siłą podbił wielki kraj i zbudował tam okazałe królestwo, wiernie służyły rozwojowi żydowskiej idei narodowej i syjonistycznej kolonizacji. Przez cały wiek były rodzajem pisemnej pożywki o zapachu kanonicznym, która dostarczała energii duchowej bardzo złożonej polityce tożsamościowej i kolonizacji terytorium, wymagającej ustawicznego usprawiedliwiania.

Mity te zaczęły pękać i w Izraelu, i na świecie z powodu „nieodpowiedzialnych" archeologów i pod koniec XX wieku można było odnieść wrażenie, że są na etapie przekształcania się w legendę literacką, oddzieloną od prawdziwej historii przepaścią, której już nie będzie można zasypać. Choć społeczeństwo izraelskie było już mniej zaangażowane, a potrzeba legitymizacji historycznej, która służyła tworzeniu państwa i samemu jego istnieniu, zmniejszała się, trudno było nadal zaakceptować nowe wnioski. Odmowa uznania tego zwrotu była powszechna i zdecydowana.

Biblia jako metafora

Długi spór na temat autorów *Biblii* sięga Barucha Spinozy i Thomasa Hobbesa w XVII wieku, to znaczy okresu początków współczesnej filozofii. Ustalenie tożsamości sprzyja oczywiście umiejscowieniu pisarzy w danym czasie i dzięki temu pozwala wyjaśnić motywację, która kierowała ich błyskotliwym pisaniem. Powstało wiele sprzecznych hipotez, zaczynając od tradycyjnej, według której Mojżesz, natchniony przez Boga, napisał *Stary Testament*, poprzez szkołę krytyki biblijnej XIX wieku, według której święty tekst powstał w różnych okresach i miejscach, aż po bardziej współczesne, które datowały większą jego część na okres perski, albo nawet helleński. Choć dokonał się spory postęp w tej dziedzinie, głównie dzięki badaniom filologicznym i archeologicznym, prawdopodobnie nigdy się nie dowiemy z całą pewnością, kiedy i przez kogo tekst został naprawdę napisany.

Stanowisko awangardowych badaczy izraelskich ze „szkoły telawiwskiej" – Nadava Na'amana, Israela Finkelsteina, Ze'eva Herzoga i innych – twierdzących, że historyczne jądro *Biblii* zostało napisane w czasach rządów Jozjasza, pod koniec królestwa Judei, jest pociągające, lecz większość jego uzasadnień i konkluzji jest krucha. Analizy tych historyków, którzy twierdzą, że *Biblia* nie mogła zostać napisana przed VIII wiekiem p.n.e., a większość jej opowieści nie posiada żadnego oparcia w faktach, są dość przekonywające[181]. Ale wyjściowa hipoteza większości z nich, że ta wymyślona przeszłość była przedsięwzięciem politycznym króla manipulatora (Jozjasza), powoduje niechcący problematyczny anachronizm.

Bogata i stymulująca książka Israela Finkelsteina i Neila Achera Silbermana, *La Bible Dévoilée*, opisuje niemal

współczesne „narodowe” społeczeństwo, w którym władca, król Judei, próbuje zjednoczyć lud oraz innych uciekinierów z pokonanego królestwa Izraela za pomocą wymyślonej na tę okoliczność księgi *Tory*. Chęć zaanektowania terytoriów północnych doprowadziła go do stworzenia książki historycznej, która miała na celu połączenie dwóch części nowego „narodu”. Ale ci dwaj utalentowani archeologowie i ich zwolennicy nie posiadali żadnego dowodu spoza *Biblii*, świadczącego o reformie kultu o charakterze monoteistycznym w małym królestwie Joziasza w VII wieku. Opierali się na tekście, gdy tylko nie mieli materiałów archeologicznych przeczących mu, i co rusz wyszukiwali w nim nowe elementy typowe dla politycznej współczesności. Dlatego wydaje się po przeczytaniu tej książki, że choć mieszkańcy Judei i uciekinierzy z Izraela nie posiadali telewizorów i radia w każdej chacie, to przynajmniej umieli czytać i pisać i wymieniali się z entuzjazmem drukowanymi egzemplarzami *Tory*, które przechodziły z rąk do rąk.

W wiejskim niepiśmiennym społeczeństwie, bez systemu edukacji ani ujednoliconego języka, gdzie obieg informacji był niemal nieistniejący (procent osób umiejących pisać i czytać był bardzo ograniczony), możliwe, że jedna czy dwie kopie *Biblii* mogły być używane jako fetysz, lecz nie były w stanie wypełnić funkcji wspólnej ideologicznej więzi. Nawet zależność króla od jego ludu jest zupełnie nowym zjawiskiem, które niestety mniej lub bardziej pozbawieni świadomości historycznej archeologowie i badacze nieustannie przypisują starożytnym czasom. Królowie nie próbowali pozyskać tłumów dla żadnej polityki jedności „narodowej”, ale zadowalali się zazwyczaj utrzymywaniem

konsensusu ideologiczno-dynastycznego między wysokimi urzędnikami i niewielką arystokracją ziemską. Nie mieli żadnej potrzeby mobilizowania ludu i nie dysponowali żadnym narzędziem, które pozwalałoby przywiązać świadomość ludzi do ich królestwa.

Dlatego próba wytłumaczenia korzeni pierwszego monoteizmu jako wielkiego przedsięwzięcia propagandowego przeprowadzonego przez małe królestwo średniego znaczenia i mającego na celu przyłączenie terytoriów północnych jest bardzo mało przekonująca. Chociaż może wskazywać na istnienie pewnego stanu ducha „antyaneksyjnego" w państwie Izrael na początku XXI wieku. Takie podejście, które sugeruje, że centralistyczne potrzeby biurokratyczne ustroju małej Jerozolimy sprzed zniszczenia doprowadziły do monoteistycznego kultu „Boga jedynego" i stworzenia retrospektywnej teologii w postaci ksiąg *Biblii*, wzbudza zdziwienie[182]. Z całą pewnością współcześni Jozjasza, którym przeznaczone były te opowieści o wspaniałych, gigantycznych pałacach Salomona, musieli codziennie oglądać na ulicach miasta ten „przepych przeszłości". Lecz jeśli nigdy nie zostały wybudowane, jak wynika z odkryć archeologicznych, jak można było je opisać przed ich wymyślonym zburzeniem?

Bardziej prawdopodobne jest, że starożytne królestwa Izraela i Judei pozostawiły oficjalne szczegółowe kroniki i inskrypcje gloryfikujące ich zwycięstwa, sporządzone, jak wiemy, tak jak w innych królestwach w regionie, przez posłusznych dworskich pisarzy, takich jak Szafan, sekretarz biblijny[183]. Nie wiemy, jaka była zawartość tych kronik, i nigdy się tego nie dowiemy, ale możliwe, że część z nich została odnaleziona nietknięta w ruinach

oficjalnych archiwów i różni autorzy ksiąg *Biblii*, już po zniszczeniu królestwa Judei, wykorzystali je z niezwykłą kreatywnością do stworzenia najważniejszych dla narodzin monoteizmu na Bliskim Wschodzie opowieści. Dorzucili nawet legendy i mity, które krążyły wśród intelektualnych elit regionu, dzięki czemu powstał pasjonujący tekst krytyczny o statusie ziemskiego monarchy, przedstawionego jako boski nadrzędny władca[184].

Dzięki wstrząsowi wygnania i „powrotu" w VI wieku p.n.e., judejska inteligencja, złożona z dawnych pisarzy dworskich, kapłanów i ich potomków otrzymała prawdopodobnie dosyć znaczną autonomię, której nigdy by nie zaznała za czasów wymagającego reżimu dynastycznego. Ta historyczna zbieżność, z jednej strony polityczny rozpad, z drugiej zanik autorytetu królewskiego, dała im w zamian nowe i wyjątkowe pole manewru. I tak powstał grunt pod wyjątkową produkcję literacką, w której cennym kapitałem był nie król, lecz religia. Jedynie tego typu sytuacja jest w stanie tłumaczyć, jak można chwalić wielkość założyciela dynastii – Dawida, a zarazem przedstawiać go jako grzesznika czy nawet przestępcę ukaranego przez nadrzędne siły boskie. W ten sposób wolność wypowiedzi, rzadki towar w społeczeństwach przednowoczesnych, została wyrażona w arcydziele teologicznym.

Można więc zaproponować następującą hipotezę: ekskluzywny monoteizm taki, jaki widać na niemal każdej stronie *Biblii*, nie narodził się z „polityki" małego regionalnego króla, który chciał poszerzyć granice swojego królestwa, lecz z „kultury", to znaczy niezwykłego spotkania judejskich elit intelektualnych, w trakcie

wygnania czy po wygnaniu, z abstrakcyjnymi religiami perskimi. Źródło monoteizmu znajduje się prawdopodobnie w tej rozwiniętej superstrukturze intelektualnej, lecz zostało zepchnięte na margines z powodu presji politycznych wywołanych przez konserwatywne centrum. Tak jak to się działo z innymi ideologiami rewolucyjnymi w historii. To nie jest przypadek, że hebrajskie słowo *dat* (religia) pochodzi z perskiego. Ten wczesny monoteizm osiągnął dojrzałość dopiero po nawiązaniu kontaktu z hellenistycznymi elitami.

Podejście badaczy ze „szkoły kopenhaskiej" – Thomasa Thompsona, Nielsa Lemchego, Philipa Daviesa i innych[185] – jest jeszcze bardziej przekonywające, nawet jeśli nie zgadzamy się ze wszystkimi ich hipotezami i konkluzjami. Według nich *Biblia* nie jest w rzeczywistości księga, lecz całą niezwykłą biblioteką, która była pisana, poprawiana i przeredagowywana przez ponad trzy wieki, od końca VI wieku p.n.e. do początku II. *Biblię* powinno się czytać jak system wielowarstwowych dysput filozoficzno-religijnych, lub jako dodatek teologiczny, który dostarcza czasem mniej lub bardziej historycznych opisów do celów pedagogicznych, przeznaczonych głównie dla przyszłych pokoleń (system kar boskich funkcjonuje również w odniesieniu do przyszłości)[186].

Według tej hipotezy, autorzy i różni redaktorzy ze świata antycznego chcieli stworzyć spójną wspólnotę religijną i posługiwali się polityką „gloryfikowanej" przeszłości, żeby przygotować budowę stabilnej i trwałej przyszłości dla dużego ośrodka kultu w Jerozolimie. Ich główną troską było odcięcie się od pogańskich społeczności, wymyślili więc kategorię „Izrael" jako świętego i wybranego ludu obcego pochodzenia,

przeciwstawionego Kanaanowi – miejscowemu ludowi robotników kopiących studnie i drwali. Możliwe również, że przywłaszczenie nazwy „Izrael" wynika z zawziętej rywalizacji między grupą wiernych „tekstowi" a Samarytanami, którzy uważali się za potomków królestwa Izraela. Ta separatystyczna polityka literacka, która zaczęła się rozwijać na osi idącej od małej perskiej prowincji Yehud po ośrodki „wielkiej" kultury Babilonu, pasuje do globalnej strategii tożsamościowej Persji, której władcy dbali o to, by rozdzielać wspólnoty, klasy społeczne i grupy językowe, żeby lepiej zarządzać olbrzymim imperium.

Postacie sceny biblijnej: przywódcy, sędziowie, bohaterowie, królowie, kapłani i prorocy, mogły być częściowo, zwłaszcza te późniejsze, postaciami historycznymi. Ale czas ich istnienia, ich relacje, motywy ich postępowania, ich rzeczywista siła, granice ich potęgi, ich wpływy i sposoby wyrażania wiary – inaczej mówiąc, wszystko co jest naprawdę interesujące dla historii – są owocem wyobraźni z innej epoki. Natomiast intelektualno-religijni „konsumenci" tych biblijnych opowieści, to znaczy pierwsze wspólnoty wierzących żydów, nabrały kształtów dopiero później.

Uświadomienie sobie, że sztuka Shakespeare'a *Juliusz Cezar* praktycznie nic nam nie mówi o starożytnym Rzymie, ale za to bardzo wiele o Anglii XVI wieku, w niczym nie umniejsza potęgi dzieła, pozwala natomiast je zobaczyć w zupełnie innym świetle. Podobnie *Pancernik Potiomkin* Siergieja Eisensteina, choć relacjonuje wydarzenia z rewolucji 1905 roku, to jednak mniej nam mówi o rewolcie z początku wieku, a więcej o ideologii bolszewickiej w 1925 roku, roku produkcji filmu. Podobnie musi być z *Biblią*. Nie jest to narracja, która powinna nas uczyć

o czasach, o których opowiada, lecz imponująca mowa teologiczno-dydaktyczna, która ewentualnie może stanowić świadectwo epoki, w której została napisana. Oczywiście miałaby znacznie bardziej wiarygodną wartość historyczną, gdybyśmy mogli poznać dokładne daty napisania każdej z jej części.

Przez wiele wieków *Biblia* była uważana przez trzy kultury monoteistyczne – judaizm, chrześcijaństwo i islam za świętą księgę podyktowaną przez Boga, jako dowód jego istnienia i supremacji. Wraz z pojawieniem się nacjonalizmu w czasach współczesnych zaczęła być postrzegana jako dzieło napisane przez ludzi Starożytności, w celu rekonstrukcji ich przeszłości. Nawet w protestanckiej Anglii, a jeszcze bardziej wśród purytańskich osadników w Ameryce i Afryce Południowej, Księga ksiąg stała się – przez anachronizm podsycony bujną wyobraźnią – rodzajem idealnego modelu nowoczesnej wspólnoty polityczno-religijnej[187]. Wierzący żydzi prawie nie zagłębiali się w przeszłości, natomiast w epoce Oświecenia intelektualiści rozpoczęli laickie czytanie *Biblii*, które stało się coraz bardziej popularne.

Jednak, jak próbował wykazać ten rozdział, dopiero wraz z rozwojem prosyjonistycznej historiografii w drugiej połowie XIX wieku *Biblia* zaczęła odgrywać kluczową rolę w tworzeniu nowoczesnego narodu żydowskiego. Z regału książek teologicznych przeszła do książek historycznych, a zwolennicy narodu żydowskiego zaczęli ją czytać jako wiarygodny dokument na temat procesów i wydarzeń historycznych. Co więcej, została wzniesiona do rangi „mitohistorii", której nie można podać w wątpliwość, gdyż stanowi ewidentną prawdę. Stała się więc

nietykalnym miejscem laickiej świętości, obowiązkowym punktem wyjścia dla każdej refleksji na temat pojęcia ludu i narodu.

Biblia posłużyła głównie za marker „etniczny" wskazujący wspólne pochodzenie kobiet i mężczyzn, mających zupełnie różną laicką przeszłość kulturową, lecz nienawidzonych z powodu wiary religijnej, której już prawie nie praktykowali. Dla ludzi, którzy się przemieszczali i zagubili w meandrach rozpędzonej nowoczesności, stała się podstawą wyobrażenia starożytnego „narodu", który istniał niemal od początku świata. To zakorzeniło się w ich świadomości przeszłości. Wygodne łono tożsamościowe *Biblii*, pomimo jej cudownego i legendowego charakteru, a może właśnie dzięki niemu, dało poczucie długiej, niemal wiecznej przynależności, którego trudna i niewygodna teraźniejszość nie była w stanie dostarczyć.

I tak *Stary Testament* przekształcił się w książkę laicką, uczącą dzieci, kim byli ich „starożytni przodkowie", a gdy te dzieci dorosły, poszły dumnie walczyć w wojnach kolonizacyjnych i w celu zdobycia suwerenności.

Postacie sceny biblijnej: przywódcy, sędziowie, bohaterowie, królowie, kapłani i prorocy, mogły być częściowo, zwłaszcza te późniejsze, postaciami historycznymi. Ale czas ich istnienia, ich relacje, motywy ich postępowania, ich rzeczywista siła, granice ich potęgi, ich wpływy i sposoby wyrażania wiary – inaczej mówiąc, wszystko co jest naprawdę interesujące dla historii – są owocem wyobraźni z innej epoki. Natomiast intelektualno-religijni „konsumenci" tych biblijnych opowieści, to znaczy pierwsze wspólnoty wierzących żydów, nabrały kształtów dopiero później.

Uświadomienie sobie, że sztuka Shakespeare'a *Juliusz Cezar* praktycznie nic nam nie mówi o starożytnym Rzymie, ale za to bardzo wiele o Anglii XVI wieku, w niczym nie umniejsza potęgi dzieła, pozwala natomiast je zobaczyć w zupełnie innym świetle. Podobnie *Pancernik Potiomkin* Siergieja Eisensteina, choć relacjonuje wydarzenia z rewolucji 1905 roku, to jednak mniej nam mówi o rewolcie z początku wieku, a więcej o ideologii bolszewickiej w 1925 roku, roku produkcji filmu. Podobnie musi być z *Biblią*. Nie jest to narracja, która powinna nas uczyć o czasach, o których opowiada, lecz imponująca mowa teologiczno-dydaktyczna, która ewentualnie może stanowić świadectwo epoki, w której została napisana. Oczywiście miałaby znacznie bardziej wiarygodną wartość historyczną, gdybyśmy mogli poznać dokładne daty napisania każdej z jej części.

Przez wiele wieków *Biblia* była uważana przez trzy kultury monoteistyczne – judaizm, chrześcijaństwo i islam za świętą księgę podyktowaną przez Boga, jako dowód jego istnienia i supremacji. Wraz z pojawieniem się nacjonalizmu w czasach współczesnych zaczęła być postrzegana jako dzieło napisane przez ludzi Starożytności, w celu rekonstrukcji ich przeszłości. Nawet w protestanckiej Anglii, a jeszcze bardziej wśród purytańskich osadników w Ameryce i Afryce Południowej, Księga ksiąg stała się – przez anachronizm podsycony bujną wyobraźnią – rodzajem idealnego modelu nowoczesnej wspólnoty polityczno-religijnej[188]. Wierzący żydzi prawie nie zagłębiali się w przeszłości, natomiast w epoce Oświecenia intelektualiści rozpoczęli laickie czytanie *Biblii*, które stało się coraz bardziej popularne.

Jednak, jak próbował wykazać ten rozdział, dopiero wraz z rozwojem prosyjonistycznej historiografii w drugiej połowie XIX wieku *Biblia* zaczęła odgrywać kluczową rolę w tworzeniu nowoczesnego narodu żydowskiego. Z regału książek teologicznych przeszła do książek historycznych, a zwolennicy narodu żydowskiego zaczęli ją czytać jako wiarygodny dokument na temat procesów i wydarzeń historycznych. Co więcej, została wzniesiona do rangi „mitohistorii", której nie można podać w wątpliwość, gdyż stanowi ewidentną prawdę. Stała się więc nietykalnym miejscem laickiej świętości, obowiązkowym punktem wyjścia dla każdej refleksji na temat pojęcia ludu i narodu.

Biblia posłużyła głównie za marker „etniczny" wskazujący wspólne pochodzenie kobiet i mężczyzn, mających zupełnie różną laicką przeszłość kulturową, lecz nienawidzonych z powodu wiary religijnej, której już prawie nie praktykowali. Dla ludzi, którzy się przemieszczali i zagubili w meandrach rozpędzonej nowoczesności, stała się podstawą wyobrażenia starożytnego „narodu", który istniał niemal od początku świata. To zakorzeniło się w ich świadomości przeszłości. Wygodne łono tożsamościowe *Biblii*, pomimo jej cudownego i legendowego charakteru, a może właśnie dzięki niemu, dało poczucie długiej, niemal wiecznej przynależności, którego trudna i niewygodna teraźniejszość nie była w stanie dostarczyć.

I tak *Stary Testament* przekształcił się w książkę laicką, uczącą dzieci, kim byli ich „starożytni przodkowie", a gdy te dzieci dorosły, poszły dumnie walczyć w wojnach kolonizacyjnych i w celu zdobycia suwerenności.

[69] Józef podaje w swojej książę bardzo mało informacji na temat wierzących Żydów, którzy rozproszyli się i rozmnażali poza terytorium królestwa Judei. W niniejszej książce rozróżniam Judejczyków – słowo oznaczające mieszkańców starożytnej Judei, i żydów – słowo, które moim zdaniem lepiej pasuje do opisu wiernych wyznających wiarę Mojżesza. Pisane z małej litery oznacza wyznawców religii. Na temat różnych definicji Żyda zobacz Shaye J.D.Cohen, „Ioudaios, Iudaeus, Judean, Jew", w: *The Beginnings of Jewishness, Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley, University of California Press, 1999, s. 69-106.

[70] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, księga I, 1. zob. http://zrodlahistoryczne.prv.pl. Część literatury klasycznej cytowanej w niniejszej książce znajduje się w Internecie. Dlatego wiele cytatów pochodzi ze stron internetowych, a nie literatury drukowanej.

[71] Zobacz Dionizjusz z Halikarnasu, *Romaike archaiologia,* tłum. fr. *Antiquités romaines,* Paris, Les Belles Lettres, 1998.

[72] Wiele kronik, jak ta Józefa Flawiusza, zaczyna się od stworzenia, opowiada o dojściu do władzy króla Dawida i królestwie Izajasza, ale potem przechodzi do historii Jezusa i apostołów, kończąc na pojawieniu się chrześcijańskich królów Franków. Zobacz kronikę biskupa Grzegorza z VI wieku n.e.; Grzegorz z Tours, *Histoire des Francs*, Paris, Les Belles Lettres, 1980. Należy również wspomnieć, że w X wieku napisano i rozpowszechniano książkę imitującą dzieło Józefa Flawiusza pod tytułem *Sefer Yosiphon* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1974. W XI wieku rabin Hachimaaz napisał swoją kronikę wydaną

w *Megillat Hachimaaz (*po hebrajsku), Jeruzalem, Tarshish, 1974, a w XII wieku zaczęły się pojawiać krótkie opowieści na temat cierpienia Żydów. Na temat braków w historiografii żydowskiej zobacz Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Paris, La Découverte, 1984.

[73] Jacques Basnage, *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent. Pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Josèphe*, La Haye, Scheurleer, 1706-1707.

[74] Na temat tego badacza pochodzenia hugenockiego zobacz artykuł Jonathana M. Elukina, „Jacques Basnage and the history of the Jews: Anti-catholic polemic and historical allegory in the Republic of Letters", *Journal of the History of Ideas,* 53, 4, 1992, s. 603-630.

[75] Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage. Nach den Quellen bearbeitet,* I-IX, Berlin, Schlesinger'sche Buch, 1820-1828.

[76] Na temat tego prądu intelektualnego zobacz Maurice-Ruben Hayoun, *La Science du judaïsme*, Paris, PUF, 1995, oraz Paul Mendes-Flor (red.), *Chochmat Israël. Aspekty historyczne i filozoficzne* (po hebrajsku), Jeruzalem, Zalman Shazar, 1979.

[77] Na temat Zunza i *Biblii* zobacz Reuven Michael, *Żydowskie piśmiennictwo od czasu Oświecenia do czasów współczesnych* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1993, s. 207.

[78] Na temat stosunku Josta do pism świętych zobacz Ran HaCohen, *Nowatorzy Starego Testamentu. Konfrontacja Chochmat Israël z krytyką Biblii* w *XIX wieku* (po hebrajsku), Tel Awiw, Hakiboutz Hameohad, 2006, s. 54-77.

[79] Cytowane przez Michaela, *Żydowskie piśmiennictwo, op.cit.,* s. 220.

[80] Zobacz Nathan Rotenstreich, *Myśl żydowska* w *nowych czasach* (po hebrajsku), Tel Awiw, Am Oved, 1966, s. 43.

[81] Cytat z hebrajskiego tłumaczenia biografii Reuvena Michaela, *I.M. Jost. Ojciec współczesnej historiografii żydowskiej* (po hebrajsku), Jerozolima, Magnes, 1983, s. 24-25.

[82] List ten został opublikowany w książce Ismara Schorscha, *From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism*. Hannover, Brandeis University Press, 1994, s. 238.

[83] I.M. Jost, *Allgemeine Geschichte des israelitischen Volkes* (1832), Karlsruhe, D.R. Marx, 1836.

[84] Heinrich (Hirsch) Graetz, *Historia Żydów*, Warszawa, wyd. Judaica, 1929. Niektóre tomy książki zostały przetłumaczone na hebrajski już w latach siedemdziesiątych XIX wieku.

[85] Według Shmuela Freinera „dzieło Graetza stało się książką ruchu Chowewej Syjon (Miłośnicy Syjonu byli pierwszymi syjonistami). Zob. *Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Oxford, Littman Library of Jewish Civilization, 2002, s. 347.

[86] Graetz, *Historia Żydów, op. cit.,* tom IX, s. 109. Złość Graetza w stosunku do Josta przypomina wcześniejsze animozje między Gershomem Scholemem a Zunzem i innymi historykami żydowskimi, „którzy nie wiedzą na czym stoją, czy chcą pomóc swoimi tekstami w budowie narodu żydowskiego i ludu żydowskiego, czy też wręcz przeciwnie je zniszczyć”. Zobacz „Refleksje na temat Chochmat Izrael (nauka judaizmu)”,

w: *Wyjaśnienia i konsekwencje* (po hebrajsku), Tel Awiw, Am Oved, 1975, s. 388.

[87] Na temat czasów, w których została napisana książka, zobacz Reuven Michael, *Heinrich Graetz. Historyk ludu żydowskiego* (po hebrajsku), Jeruzalem, Bialik, 2003, s. 69-93 i 148-160.

[88] *Chowewej Syjon* na przykład, pierwsza powieść napisana w hebrajskim biblijnym przez Abrahama Mapou w 1853 roku, gloryfikuje w romantycznym narodowym stylu królestwo Judei. Zobacz *Chowewej Syjon* (po hebrajsku), Tel Awiw, Dvir, 1950.

[89] Graetz, *Historia Żydów, op. cit.,* I, s. 3.

[90] *Ibid.,* s. 119. Graetz, który zawsze okazywał pogardę w stosunku do judaizmu reformowanego, buntował się przeciwko zwyczajowi, że kobiety mają prawo przebywać obok mężczyzn w reformowanych synagogach. Zresztą kobieca seksualność bardzo go przerażała. Zobacz „Korespondencja angielskiej damy, à propos judaizmu i semityzmu", w: *Drogi historii żydowskiej* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1969, s. 131.

[91] Graetz, *Historia Żydów, op. cit.,* II, s. 39.

[92] Moses Hess, *Rome et Jérusalem. La dernière question des nationalités*, Paris, Albin Michel, 1881.

[93] *Ibid.,* s. 61. Hess bardzo cenił książkę Graetza, którą uważał za „wiekopomne dzieło [...] które umiało zainteresować nasz lud swoimi bohaterami i męczennikami". *Ibid.,* s. 107. Już w 1867 roku przetłumaczył trzeci tom *Geschichte der Juden* pod tytułem *Sinaï et Golgotha ou les origines du judaïsme et du christianisme*, Paris, M.Lévy, 1867.

[94] Robert Knox, *The Race od Men*, London, Beaufort Books, 1950; James W. Redfield, *Comparative Physiognomy or Resemblances between Men and Animals*, Kila, Kessinger Publishing, 2003; Carl Gustav Carsus, *Symbolik der Menschlichen Gestalt*, Hildesheim, G. Olms, 1962; Joseph Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inegalité des races humaines*, Paris, Belfond, 1967. Nie zapominajmy, że rok przed wydaniem *Rzymu i Jerozolimy* ukazała się pionierska książka Johannesa Nordmanna, *Die Juden und der deutsche Staat* (Berlin, Nicolai, 1861), bez wątpienia pierwsza książka, która w jawny sposób umiejscowiła antyjudaizm w matrycy rasistowskiej.

[95] Hess, *Rome et Jérusalem, op. cit.,* s. 63.

[96] *Ibid.,* s. 82-84. Należy pamiętać, że te słowa zostały napisane długo przed pojawieniem się pojęcia „antysemityzm".

[97] *Ibid.,* s. 111. Zobacz apologię Hessa, Shlomo Avineri, *Moses Hess. Prophet of Communism and Zionism*, New York, University Press, 1985.

[98] Ta rozprawa znajduje się w: Graetz, *Drogi historii, op. cit.,* s. 103-109.

[99] Cytowane *ibid.,* s. 213-214. Większa część debaty została opublikowana w tym dziele. Zobacz również Michael, *Heinrich Graetz. L'historien, op. cit.,* s. 161-179. Dla porównania zobacz artykuł Michaela A. Meyera, „Heinrich Graetz and Heinrich von Treitschke: A comparison of their historical images of the modern Jew", *Modern Judaism,* VI, 1, 1986, s. 1-11.

[100] Graetz, *Drogi historii, op. cit.,* s. 218.

[101] Cytowane *ibid.,* s. 226-227.

[102] Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judentum*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1881.

[103] *Ibid.,* s. 4.

[104] Theodor Mommsen, *Histoire romaine,* tom II, Paris, Robert Laffont, 1985, s. 840-886. Następny rozdział niniejszego dzieła zawiera bardziej złożoną analizę tego stanowiska.

[105] Mommsen, *Auch ein Wort, op. cit.,* s. 9-10. Dla porównania Mommsena i Treitschkego zobacz artykuł Hansa Leibeschütza, „Treitschke and Mommsen on Jewry and Judaism", *Leo Baeck Institute Year Book*, 7, 1962, s. 153-182.

[106] Joseph Goebbels, „Rassenfrage und Weltpropaganda", w: Julius Streicher (red.), *Reichtagung in Nürnberg 1933,* Berlin, Vaterländischer Verlag C.A. Weller, 1933, s. 131-142.

[107] Zobacz artykuł Graetza „Judaizm i krytyka *Biblii*", w: *Drogi historii, op. cit.,* s. 238-240.

[108] Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* Berlin, Walter De Gruyter, 2001. Zobacz Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century. The Legacy of Julius Wellhausen,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

[109] Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, 3 tomy, Leipzig, O Leiner, 1889-1908.

[110] Zobacz Simon Doubnov, *Le livre de ma vie. Souvenirs et réflexions materiaux pour l'histoire de mon temps*, Paris, Cerf, 2001, s. 289.

[111] Dubnow podkreśla: „Jeśli chcemy zachować judaizm jako naród kulturowy i historyczny, nie możemy zapominać, że religia żydowska jest jednym z najważniejszych elementów naszej kultury narodowej i eliminowanie jej oznaczałoby zrujnowanie

podstawy naszej egzystencji". Simon Doubnov, *Lettres sur le judaïsme ancien et nouveau* (1970), Paris, Le Cerf, 1989, s. 98.

[112] *Ibid.,* s. 121.

[113] Dubnow napisał pierwsze części wersji oryginalnej po rosyjsku w latach 1901-1906. Pierwszy kompletny tom wyszedł w 1910 roku. Uzupełnił dzieło od 1914 do 1921 roku. W latach 1925-1929 zostało wydane po niemiecku i przetłumaczone pod jego nadzorem na hebrajski. Korzystałem z wersji kompletnej po hebrajsku, *Historia ludu świata*, Tel Awiw, Dvir, 1962.

[114] *Ibid.,* I, s. 10.

[115] *Ibid.,* s. 3

[116] *Ibid.,* s. 148.

[117] *Ibid.,* s. 271-272.

[118] *Ibid.,* s. 21. Już w 1893 Dubnow twierdził, że historia ludu żydowskiego była najdłuższa ze wszystkich ludów i jej długość odpowiadała długości historii ludzkości. Zobacz Simon Dubnow, *Nationalism and History. Essays on Old and New Judaism*, New York, Atheneum, 1970, s. 258-260.

[119] Dubnow, *Historia ludu świata, op. cit.,* I, s. 34.

[120] *Ibid.,* s. 148.

[121] *Ibid.,* s. 85.

[122] *Ibid.,* s. 109.

[123] *Ibid.,* s. 127.

[124] *Ibid.,* s. 223.

[125] Ze'ev Yavetz, *Książka do historii Izraela na podstawie pierwszych źródeł* (po hebrajsku), Tel Awiw, Ahiavar, 1932. Pierwsze części tej książki zostały wydane jeszcze za życia Yavetza.

[126] Salo Wittmayer Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse,* Paris, PUF, 1956.

[127] Na temat początków historiografii na hebrajskim uniwersytecie w Jerozolimie, zobacz David N. Myers, *Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History,* New York, Oxford University Press, 1995.

[128] Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* I, s. 42-43.

[129] *Ibid.,* s. 44-45.

[130] *Ibid.,* s. 22.

[131] *Ibid.,* s. 130.

[132] *Ibid.,* s. 61-71.

[133] *Ibid.,* s. 129-131.

[134] Na temat polityki tych, którzy „powrócili z wygnania", Baron pisał: „Żarliwi nacjonaliści, jakimi byli Ezdrasz i Nehemiasz, przełożyli ponad wszystko element narodowy. Uratowali dzięki temu swój lud i dlatego można uznać, że pracowali dla całej ludzkości." *Ibid.,* s. 213-214.

[135] Salo Wittmayer Baron, „Jewish Ethnicism", w: *Modern Nationalism and Religion*, New York, Meridian Books, 1960, s. 248.

[136] Na temat tego pierwszego badacza historii z Uniwersytetu Hebrajskiego, zobacz artykuł Israela Jacoba Yuvala, „Yitzhak Baer and the search for authentic Judaism", w: D.N. Myers et D.B. Rudermann (red.), *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians,* New Haven, Yale University Press, 1998, s. 77-78.

[137] Yitzhak Baer, „Historia społeczna i religijna Żydów” (po hebrajsku), *Syjon,* III, 1938, s. 280.

[138] Yitzhak Baer, „Jedność historii ludu Izraela i problemy jej organicznego rozwoju”, w *Badania i rozprawy na temat historii ludu Izraela* (po hebrajsku), Jerozolima, Stowarzyszenie historyczne Izraela (po hebrajsku), 1958, s. 27-32.

[139] Icchak Baer, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme,* Paris, Calmann-Lévi, 2000, s. 64.

[140] *Ibid.,* s. 200-201.

[141] Zobacz na ten temat artykuł Ariela Reina, „Historia i historia żydowska: razem czy oddzielnie? O definicji studiów historycznych na Uniwersytecie Hebrajskim w pierwszym dziesięcioleciu jego istnienia (1925-1935)”, w: S.Katz i M. Heyd (red.), *Historia Uniwersytetu Hebrajskiego* w *Jerozolimie. Pochodzenie i początki* (po hebrajsku), Jerozolima, Magnes, 2000, s. 516-540. „Socjologia żydowska” została włączona do „historii żydowskiej”, żeby Arthur Ruppin, pierwszy socjolog syjonistyczno-palestyński, mógł powrócić do pracy na uniwersytecie.

[142] Ambicją czasopisma było pisanie o „historii żydowskiej, która opowiada o ewolucji narodu izraelskiego. [...] Historia żydowska jest zjednoczona dzięki homogenizacji, która obejmuje wszystkie okresy i miejsca. Badanie każdej z jej części daje nam informacje na temat wszystkiego. Nasza średniowieczna i nowożytna historia może nam objaśnić okres Drugiej Świątyni, ale bez zrozumienia *Biblii* nie można zrozumieć walki kolejnych pokoleń i aktualnych problemów naszych czasów”. *Syjon*, I, 1935. s. 1.

[143] Baer, „Raport na temat sytuacji studiów historycznych u nas", w: *Badania i rozprawy, op. cit.,* s. 33.

[144] Icchak Baer, *Izrael wśród ludów* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1955, s. 14.

[145] Na ten temat zobacz wyżej cytowany artykuł Uriego Rama, „Zionist historiographie and the invention of modern Jewish nationhood". Dinur utworzył również Nagrodę Izraela, prestiżową nagrodę przyznawaną przez rząd, której on sam był dwukrotnie laureatem.

[146] Ben-Zion Dinur (Dinaburg), *Historia Izraela* (po hebrajsku), Kijów, Towarzystwo Edukacyjne w Izraelu, 1918.

[147] Ben-Zion Dinur, *Izrael na Wygnaniu* (po hebrajsku), Tel Awiw, Dvir, 1926.

[148] Ben-Zion Dinur, *Izrael* w *swoim kraju* (po hebrajsku), Tel Awiw, Dvir, 1938.

[149] Na temat różnych użyć wyrażenia „Ziemia Izraela" zobacz moją książkę *Les Mots et la Terre, op. cit.,* s. 193-208. Pojęcie „Erec Jisrael" pojawiło się w żydowskiej literaturze już w drugim wieku naszej ery. Było używane jedynie jako jedna z miejscowych nazw. W *Starym Testamencie* najczęściej używanym terminem jest „Kanaan" i w okresie Drugiej Świątyni „Judea". Strabon, wielki grecki geograf, napisał: „Posługujemy się [...] słowem Judea, by określić wewnętrzne kantony, które ciągną się aż do granicy z Arabią i mieszczą się między Gazą a Antylibanem". *Geografia,* XVI, 2, 21.

[150] Ben-Zion Dinur, W *Biblii podczas pokoleń* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1977, s. 51.

[151] *Ibid.,* s. 167.

[152] Ben-Zion Dinur, „Wyjątkowość historii żydowskiej”, w *Kroniki pokoleń. Pisma historyczne* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1978, s. 3.

[153] Dinur, „Periodyzacja historii Izraela w historiografii powszechnej” (po hebrajsku), *ibid.,* s. 30.

[154] Na temat różnicy między starożytnym hebrajskim a językiem mówionym dziś w Izraelu, zobacz ważną książkę Ghil’ada Zuckermanna, *Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2004.

[155] Telegram Ben Guriona ukazał się w dzienniku *Davar* z 7 listopada 1956 roku i jest cytowany w A. Israeli (A. Orr i M. Machover), *Pokój, pokój i nie ma pokoju* (po hebrajsku), Jerozolima, Bokhan, 961, s. 216-217.

[156] Na temat koła zobacz Michael Keren, *Ben Gourion and the Intellectuals. Power, Knowlledge and Charisma*, Dakalb, Northern Illinois University Press, s. 100-117.

[157] Dawid Ben Gurion, *Czytanie Biblii* (po hebrajsku), Tel Awiw, Am Oved, 1969.

[158] *Ibid.,* s. 48.

[159] Zobacz porównanie między Kaufmannem, „który rozpoczął rewolucję kopernikowską w badaniach nad *Starym Testamentem*” i Wellhausenem, „który pokroił *Biblię* na kawałki”, *ibid.,* s. 95-96. Na temat sposobu, w jaki pierwszy z nich bronił zaciekle historycznej autentyczności *Biblii*, rezygnując równocześnie z jej chronologii, zobacz Yehezkel Kaufmann, *Tekst biblijny o podboju państwa* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1955.

[160] Ben Gurion, *Czytanie, op. cit.,* s. 60-61.

[161] *Ibid.,* s. 87.

[162] *Ibid.,* s. 98. Należy podkreślić, że były premier łączy Sarę z nasieniem Abrahama, prawdopodobnie po to, by uniknąć genetycznej pomyłki z „potomkami Izmaela".

[163] Na temat powstania świadomości biblijnej w szkołach zobacz książkę Shlomo Dov Goiteina, *Nauka Biblii. Jej problemy i kierunki* (po hebrajsku), Tel Awiw, Yavne, 1957, s. 240-253.

[164] Na temat historii *Starego Testamentu* i jego nauczania na początku kolonizacji syjonistycznej można przeczytać w rozprawie doktorskiej Davida Shachara, *Tendencje i funkcjonowanie nauczania historii narodowej* w *szkolnictwie hebrajskim* w *Erec Jisrael, 1882-1918* (po hebrajsku), Jerozolima, Uniwersytet Hebrajski, 2001.

[165] Mosze Dajan, *Żyć z Biblią* (po hebrajsku), Jerozolima, Idanim, 1978, s. 15.

[166] *Ibid.,* s. 163.

[167] Miłość Dajana do archeologii ograniczała się do szczątków judejskich. Natomiast stare meczety, nawet te z XI wieku, były przez niego systematycznie niszczone. Zobacz artykuł Merona Rapoporta, „Operacja niszczenia meczetów" (po hebrajsku), *Haaretz,* 6 lipca 2007.

[168] Książka Wernera Kellera *La Bible arrachée aux sables* (Paris, Perrin, 2005) jest przykładem popularyzacji symbiozy między archeologią, *Biblią* i chrześcijaństwem. Została wydana po hebrajsku już w 1955 roku (Tel Awiw, Zeszyty Literackie) ale rozdział poświęcony Jezusowi Chrystusowi, który był w wersji niemieckiej, został pominięty.

[169] William F. Albright, *L'Archéologie de la Palestine,* Paris, Cerf, 1955, s. 92.

[170] *Ibid.,* s. 136.

[171] William F. Albright, *Archeologia Erec Jisrael* (po hebrajsku), Tel Awiw, Am Oved, 1965, s. 239.

[172] Zobacz na przykład artykuł „Wyjście z Egiptu i zdobycie tego kraju" w książce Benjamina Mazara *Kanaan i Izrael. Badanie historyczne* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1974, s. 93-120, albo rozdział „Zjednoczone Królestwo" w ostatniej książce Yohanana Aharoniego, *Archeologia Erec Jisraela* (po hebrajsku), Jerozolima, Shikmona, 1978, s. 169-170. Na temat archeologii izraelskiej, zobacz interesujący esej Nadii Abu El-Haj, *Facts on the Ground. Archeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

[173] Na ten temat zobacz Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel,* London, Rootledge, 1996, s. 1-10.

[174] Yohanan Aharoni, *Atlas Biblii* (po hebrajsku), Jerozolima, Carta, 1964.

[175] Mazar, *Kanaan i Izrael, op. cit.,* s. 136.

[176] Zobacz Thomas L.Thompson, *The Historiocity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974, s. 4-9.

[177] Niels Peter Lemche, „The so-called 'Israel-Stele' of Merenptah", w: *The Israelites in History and Tradition*, London, SPCK, 1998, s. 35-38.

[178] Historia podboju Kanaanu zaczęła być podawana w wątpliwość już w latach dwudziestych i trzydziestych przez

niemieckich badaczy *Biblii* takich, jak Albrecht Alt i Martin Noth. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Amerykanie George Mendenhall i Norman Gottwald podążyli ich śladami, dodając do tych pytań nowe socjohistoryczne hipotezy na temat pojawienia się w tym regionie Hebrajczyków.

[179] Teza o pasterzach-rolnikach została przedstawiona w książce Israëla Finkelsteina i Neila Silbermana, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie,* Paris, Bayard, 2002, s. 128-143.

[180] Na temat rozwoju wierzeń w Izraelu i w Judei i opóźnienia w pojawieniu się monoteizmu w regionie, zobacz zbiór esejów Diany V. Edelman (red.) *The Triumph of Elohim. From Yahwisms to Judaisms*, Michigan, Eerdmans, 1996.

[181] Zobacz rzetelną i bardzo ostrożną książkę Nadava Na'amana, *Ancient Israel's History and Histography. The First Temple Period,* Winona Lake, Eisenbrauns, 2006, artykuł Ze'eva Herzoga, „Rewolucja naukowa w archeologii Erec Jisrael", w: L.I. Levine i A. Mazar (red.), *Polemika na temat prawdy historycznej* w *Biblii* (po hebrajsku), Jerozolima, Ben Zvi, 2001, s. 52-65, oraz Jean-François Mondot, *Une Bible pour deux mémoires. Archéologues israéliens et palestiniens,* Paris, Stock, 2006, s. 109-159.

[182] Zobacz Finkelstein i Silberman, *La Bible Dévoilée, op. cit.,* s. 282-284.

[183] Według Drugiej Księgi Królewskiej, to sekretarz Szafan przyniósł królowi Joziaszowi *Biblię*, zob. 2 Krl 22, 1-13.

[184] Zobacz podobieństwa między parabolami Achikara Asyryjczyka i przysłowiami w *Biblii*. Avinoam Yalin (red.), *Księga*

Achikara Mądrego (po hebrajsku), Jerozolima, Hamarav, 1937, oraz James M. Lindenberger, *The Aramaic Proverbs of Ahiqar,* Baltimore, Johns Hopkins, 1983.

[185] Zobacz Niels Peter Lemche, *Ancient Israel. A new History of Israelite Society,* Sheffield, Sheffield University Press, 1988; Philip R. Davies, *In Search of "Ancient Israel"*, Sheffield, Sheffield University Press, 1992; Thomas Thompson, *The Mythic Past Biblical Archeology and the Myth of Israel,* London, Basic Books, 1999. W tej ostatniej książce warto przeczytać wstęp, w którym autor pisze o trudnościach, przed jakimi stanął, gdy zaproponował nowe interpretacje, s. XVI-XI.

[186] Na przykład: „jestem Bogiem zazdrosnym, który za nieprawość ojców każe synów do trzeciego i czwartego pokolenia, względem tych, którzy Mnie nienawidzą". Wj 20:5-6, *Biblia Tysiąclecia*.

[187] Na początku kolonizacji Ameryki Północnej wielu purytanów było przekonanych, że są synami Izraela, którym nowa ziemia mlekiem i miodem płynąca została obiecana. Przebijali się na zachód, ze *Starym Testamentem* w dłoni, i wydawało im się, że są prawdziwymi spadkobiercami Jozuego zwycięzcy. Ten sam świat wyobraźni kierował osadnikami w Afryce Południowej. Zobacz artykuł Bruce'a Cauthena „The myth of divine election as Afrikaner ethnogenesis", w:Hosking i Schopflin (red.), i *Myths and Nationhood, op. cit.,* s. 107-131.

[188] Na początku kolonizacji Ameryki Północnej wielu purytanów było przekonanych, że są synami Izraela, którym nowa ziemia mlekiem i miodem płynąca została obiecana. Przebijali się na zachód, ze *Starym Testamentem* w dłoni, i wydawało im się, że

są prawdziwymi spadkobiercami Jozuego zwycięzcy. Ten sam świat wyobraźni kierował osadnikami w Afryce Południowej. Zobacz artykuł Bruce'a Cauthena „The myth of divine election as Afrikaner ethnogenesis", w:Hosking i Schopflin (red.), i *Myths and Nationhood, op. cit.,* s. 107-131.

Rozdział 3
Wymysł wygnania: prozelityzm i konwersja

„A później, gdy siłą wygnano naród z jego ziemi, Żydzi zachowali z nią łączność i nigdy nie przestawali się modlić i mieć nadzieję na to, że do niej powrócą i odtworzą w niej swoją polityczną wolność. Kierowani tym historycznym i tradycyjnym przywiązaniem, Żydzi w każdym pokoleniu dążyli do tego, by powrócić do swojej dawnej ojczyzny”.
Deklaracja Niepodległości Państwa Izraela, 1948.

„Urodziłem się w jedynym z tych miast wygnania, powstałych z historycznej katastrofy, podczas której Tytus, gubernator rzymski, zniszczył Jerozolimę i wygnał Izrael z jego kraju. Ale zawsze wyobrażałem siebie jako urodzonego w Jerozolimie”.
Szmuel Josef Agnon podczas ceremonii wręczania Nagrody Nobla, 1966.

Izraelici, którzy nie znają historycznej preambuły swojej Deklaracji Niepodległości, z całą pewnością nieraz mieli

w kieszeni banknot pięćdziesięciosześciokrotny, na którym widnieją wzruszające słowa, wypowiedziane przez Szmuela Agnona podczas ceremonii wręczania mu Nagrody Nobla. Słynny pisarz, tak jak twórcy deklaracji proklamowanej przy powstaniu państwa oraz większość obywateli Izraela, wiedział, że „naród żydowski" został wygnany w momencie zburzenia Drugiej Świątyni w roku 70 n.e. i od tego czasu nie przestał tułać się po świecie, mając tylko jedno marzenie: „dwutysiącletnią nadzieję stania się z powrotem wolnym ludem" w swojej dawnej ojczyźnie.

Wykorzenienie i wygnanie tkwiły głęboko w tradycji żydowskiej we wszystkich jej postaciach. Ale prawdę mówiąc, ich znaczenie ewoluowało w historii religii, a laickie treści, które w nie wtłoczono w czasach współczesnych, w niczym nie przypominały tych, które były w poprzednich okresach. Żydowski monoteizm zaczął nabierać kształtów dzięki elitom intelektualnym, które zostały siłą wygnane w czasach zniszczenia Judei w VI wieku p.n.e., a pojęcia wygnania i tułaczki pobrzmiewały już, w sposób metaforyczny lub bezpośredni, w ważnych ustępach *Pięcioksięgu* oraz w księgach proroków i pismach. Od wygnania z ogrodów Edenu po perypetie Abrahama w drodze do Kanaanu, i od wymarszu Dawida do Egiptu po proroctwa Zachariasza czy Daniela, judaizm postrzega siebie w świetle tułaczki, wykorzenienia i powrotu. Już w *Pięcioksięgu* można znaleźć następujące zdanie: „I Pan cię rozproszy pomiędzy wszystkie narody od krańca do krańca ziemi, tam będziesz służył cudzym bogom, ...których nie znałeś ani ty, ani twoi przodkowie [...]" (Pwt 28:64). Zniszczenie Pierwszej Świątyni zostało powiązane z wygnaniem i to wspomnienie natury literacko-teologicznej

odbiło się później na tworzeniu wrażliwości żydowsko-chrześcijańskiej[189].

Jednak dokładniejsze badanie tego wydarzenia historycznego, które doprowadziło do „drugiego wygnania" z roku 70 n.e., i analiza źródeł pojęcia „wygnanie" oraz jego postrzeganie w późniejszym judaizmie wskazują, że historyczna świadomość narodowa wynikała z odbudowy strzępów rozmaitych wydarzeń i różnych fragmentów tradycji. Dopiero w tej postaci „Wygnanie" mogło stać się mitem założycielskim, który był w stanie udźwignąć szkielet tożsamości „etnicznej" współczesnych Żydów. Metaparadygmat wypędzenia odpowiadał potrzebie stworzenia długoterminowej pamięci, w której lud-rasa, wymyślony i wypędzony, plasowałby się w bezpośrednim przedłużeniu poprzedzającego go „ludu biblijnego". Mit wykorzenienia i wypędzenia zachował się, jak zobaczymy później, w chrześcijańskiej tradycji, skąd powrócił do tradycji żydowskiej. A następnie przekształcił się w prawdę absolutną, wyrytą w historii narodowej.

Rok 70 naszej ery

Na początek należy przypomnieć, że Rzymianie praktycznie nigdy nie stosowali systematycznego wypędzania żadnego „ludu". Można dodać, że nawet Asyryjczycy i Babilończycy nigdy nie przemieszczali całych podbitych przez siebie narodów. Wypędzenie „miejscowego ludu", producenta żywności, płatnika podatków, było zupełnie nieopłacalne. A nawet skuteczna polityka

wypędzeń praktykowana w imperium asyryjskim, potem w babilońskim, która wypleniła całe grupy elity rządzącej i kulturalnej – nie stanowiła części repertorium praktyk stosowanych przez cesarstwo rzymskie. Wiemy o kilku przypadkach na zachodzie basenu Morza Śródziemnego, gdy cała ludność rolnicza została przeniesiona, żeby żołnierze rzymskiej armii mogli osiedlić się na ich ziemiach, lecz ta wyjątkowa polityka nie była stosowana na Bliskim Wschodzie. Namiestnicy Rzymu odznaczali się okrucieństwem w represjach wobec zbuntowanych grup ludności: skazywali buntowników na śmierć bez żadnej litości, brali w niewolę i sprzedawali jako niewolników, wypędzali czasem królów i książęta, ale na Wschodzie z całą pewnością nie wypędzali ogółu swoich nowo podbitych poddanych. Ba! nawet nie posiadali środków technicznych, żeby to uczynić: nie mieli ani ciężarówek, ani pociągów, nawet ich okręty nie były tak duże jak nasze współczesne[190].

Józef Flawiusz, wielki historyk buntu zelotów w roku 66 n.e., w zasadzie jedyne źródło na ten temat, oprócz odkryć archeologicznych z tego okresu, opowiada o tragicznych konsekwencjach tego buntu w swojej książce *Wojna żydowska*. Nie wszystkie regiony królestwa Judei zostały tak zniszczone jak Jerozolima i niektóre ufortyfikowane miasta. Według oszacowań oblężenie Jerozolimy, walki i straszna rzeź, która potem nastąpiła, doprowadziły do „miliona stu tysięcy" ofiar pośród mieszkańców i „dziewięćdziesiąt siedem tysięcy" zostało wziętych do niewoli (kilkadziesiąt tysięcy zostało ponadto zabitych w innych miastach)[191].

Flawiusz wyolbrzymił liczby, jak to było w zwyczaju starożytnych kronikarzy. Większość badaczy jest dziś zgodna, że taka przesada była charakterystyczna dla niemal wszystkich obliczeń demograficznych, które dotarły do nas z okresu Starożytności, gdyż większa część liczb opierała się wyłącznie na szacunkach. Flawiusz zaznacza, że przed buntem w Jerozolimie było wielu pielgrzymów, lecz hipoteza, według której miałoby być milion sto tysięcy ofiar w świętym mieście, nie jest wiarygodna. Miasto Rzym w apogeum cesarstwa w II wieku n.e. zbliżało się wielkością do średniej rozmiarów metropolii naszych współczesnych czasów[192], ale trudno sobie wyobrazić istnienie tak wielkiej aglomeracji w sercu małego królestwa Judei. Ludność Jerozolimy, według rozsądnych szacunków, mogła liczyć sześćdziesiąt do siedemdziesięciu tysięcy dusz.

Nawet jeśli przyjmiemy liczbę dziewięćdziesięciu tysięcy jeńców wziętych do niewoli przez rzymskiego cesarza – ocena, która wcale nie wydaje się realna – nie oznacza to wcale, że „zły Tytus", niszczyciel Świątyni, wygnał „lud żydowski". Gdy się przyjrzeć łukowi Tytusa wzniesionemu w Rzymie ku jego chwale, można dostrzec, że rzymscy żołnierze niosą na barkach zrabowany w Jerozolimie świecznik – menorę, wbrew temu, czego się uczy w szkołach w Izraelu, jakoby Judejczycy ciągnęli go po bezdrożach na wygnaniu. Nie ma żadnego śladu, najmniejszej wskazówki, nawet w bogatej dokumentacji, którą Rzym nam pozostawił, że jakiekolwiek wygnanie z kraju Judei miało miejsce. Nie ma również żadnego odkrycia, które potwierdzałoby powstanie wielkich ośrodków uchodźców przy granicach Judei, które musiałyby się pojawić w przypadku masowej ucieczki ludności.

Nie wiadomo dokładnie, ile mieszkańców liczyło społeczeństwo judejskie w przeddzień wojny zelotów i buntu przeciwko Rzymianom. Również w tym przypadku liczby podawane przez Flawiusza są bardzo mało prawdopodobne (twierdzi na przykład, że w Galilei żyło ponad trzy miliony ludzi). Badania archeologiczne wykonane w ostatnich dziesięcioleciach sugerują, że w Kanaanie, to znaczy w potężnym królestwie Izraela i małym królestwie Judei (Judy), mieszkało w VIII wieku p.n.e. mniej więcej czterysta sześćdziesiąt tysięcy ludzi[193]. Izraelski badacz Magen Broshi oszacował nawet, na podstawie obliczeń zdolności produkcji zboża na terytorium od Jordanu po morze, że w okresie bizantyjskim, w VI wieku n.e., liczba ludności mogła wynosić nie więcej jak milion osób[194]. Innymi słowy, w przeddzień buntu zelotów ludność królestwa wielkiej Judei liczyła prawdopodobnie pół miliona dusz, lecz z całą pewnością mniej niż milion. Wojny, epidemie, susze lub ciężar podatków mogły spowodować zmniejszenie się populacji, ale dopóki rewolucja botaniczna i agrotechniczna czasów współczesnych nie zmieniła metod produkcji rolnej, wzrost demograficzny nie mógł przeskoczyć pewnego pułapu.

Na skutek wojen wewnętrznych prowadzonych przez zelotów i ich buntu przeciw Rzymianom Judea doznała straszliwych wstrząsów i nie można wątpić, że elity kulturalne odczuły wielką rozpacz po zniszczeniu Świątyni. Ludność Jerozolimy i okolic z pewnością zmniejszała się przez pewien czas. Ale jak już było wspomniane, nie została wygnana i nie trzeba było długo czekać na ekonomiczne odbicie. Wyniki wykopalisk archeologicznych wskazują, że rozmiar zniszczeń opisanych przez Flawiusza był

przesadzony, a nawet że niektóre miasta rozkwitły demograficznie pod koniec I wieku n.e. Ponadto kultura żydowska bardzo szybko wkroczyła w jeden z najbardziej ożywionych i imponujących okresów prosperity[195]. Niestety system stosunków politycznych tej epoki pozostaje mało znany.

Nasza wiedza na temat drugiego buntu mesjanistycznego, który wstrząsnął historią Judei w II wieku n.e., również jest dość ograniczona. Rebelia nazwana buntem Bar Kochby, która wybuchła w roku 132 za panowania Hadriana, jest krótko opisana przez rzymskiego historyka Kasjusza Diona oraz przez biskupa Cezarei Euzebiusza, autora *Historii Kościoła*. W midraszu, zbiorze egzegezy żydowskiej, i w odkryciach archeologicznych pobrzmiewają echa jego przebiegu. Niestety ten okres historii Judei nie spłodził historyka wielkości Józefa Flawiusza, dlatego rekonstrukcja wydarzenia jest szczątkowa. W każdym bądź razie, jeśli doszło do wygnania, jak twierdzi przekaz pokoleniowy, mamy prawo zadać sobie pytanie, jaki był jego wpływ na ten bunt i jego straszliwe konsekwencje. Kasjusz Dion w swojej relacji z tragicznego zakończenia rewolty pisze: „Pięćdziesiąt najważniejszych miast, dziewięćset pięćdziesiąt pięć najsłynniejszych miasteczek zostało zniszczonych; sto osiemdziesiąt tysięcy mężczyzn zostało zabitych w najazdach i bitwach; nie sposób zliczyć tych, co zginęli z głodu, chorób lub ognia. Tymże sposobem niemal cała Judea była tylko pustynią [...]”[196].

Widać tu również przesadę charakterystyczną dla historyków Starożytności (ich oceny sprawiają wrażenie, że trzeba zawsze odjąć jedno zero), ale nawet ta relacja nic nie wspomina o jakimś

wygnaniu. Nazwa Jerozolima została zmieniona na „Aelia Capitolina", a dostęp do niej został czasowo zakazany obrzezanym. Ludność, zwłaszcza wokół stolicy, została poddana różnego typu surowym restrykcjom przez okres trzech lat. Głównie były to szykany religijne, które znacznie się zaostrzyły. Można założyć, że wzięci do niewoli buntownicy zostali sprzedani jako niewolnicy, a inni uciekli zapewne z tego regionu. Ale w roku 135 żadna duża masa Judejczyków nie została wygnana[197].

Choć nazwa żydowskiej prowincji została zmieniona na Palestynę, pozostała ona w II wieku n.e. krajem zaludnionym w większości przez Judejczyków i Samarytanów i przez jedno–dwa pokolenia od zakończenia buntu dobrze prosperowała. Na przełomie II i III wieku większość rolników powróciła i produkcja rolna ustabilizowała się, a ponadto region osiągnął jeden ze swoich szczytów kulturalnych, słynny „złoty wiek" czasów Jehudy Hanassiego[198]. W 220 roku n.e. zakończyła się ostateczna kompilacja i redakcja praw zwyczajowych w „sześciu porządkach *Miszny*". Było to wydarzenie o wiele bardziej istotne dla historycznego rozwoju tożsamości i wiary żydowskiej niż bunt Bar Kochby. Skąd więc wziął się wielki mit wygnania „ludu żydowskiego" po zniszczeniu Świątyni?

Chaim Milikowski, profesor uniwersytetu religijnego Bar-Ilan, udowodnił, opierając się na obszernej dokumentacji pozostawionej przez tanaitów, którzy zredagowali *Misznę*, że w II i III wieku n.e. pojęcie „wygnanie" oznaczało podporządkowanie polityczne, a nie wykorzenienie z własnego kraju, zwłaszcza że oba znaczenia nie musiały być obowiązkowo połączone. Jedyne wygnanie, o którym wspominają teksty rabiniczne, to niewola babilońska, która

według niektórych trwała nadal nawet po zniszczeniu Drugiej Świątyni[199]. Israel Yacob Yaval, historyk z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, uczynił następny krok i próbował udowodnić, że odnowiony żydowski mit o wygnaniu został stosunkowo późno sformalizowany i to głównie na skutek chrześcijańskiego mitu o wygnaniu Żydów z powodu ukrzyżowania Chrystusa i odrzuceniu przez nich Ewangelii[200]. Pewne jest, że antyżydowski dyskurs na temat wygnania pojawia się już u Justyna Męczennika, który po buncie Bar Kochby w połowie II wieku powiązał wygnanie obrzezanych z Jerozolimy z karą boską[201]. Wielu innych chrześcijan podążyło tym tropem, sądząc, że pobyt Żydów poza świętą dla nich ziemią wynikał z ich grzechów i był tego niezaprzeczalnym dowodem. Począwszy od IV wieku, mit wygnania został odzyskany i zintegrowany przez tradycję żydowską.

Tymczasem to w *Talmudzie babilońskim* pojawiają się pierwsze stwierdzenia łączące wygnanie ze zburzeniem Świątyni. Trzeba przypomnieć, że w Babilonie od VI wieku p.n.e. mieszkała nieprzerwanie społeczność żydowska, która zresztą nie aspirowała nigdy do „powrotu" do Syjonu, nawet gdy Ziemia Święta wpadła w ręce potężnego królestwa Machabeuszów. Być może to nie jest przypadek, że właśnie tam po zburzeniu Drugiej Świątyni żarliwie łączono zniszczenie przybytku bożego z nowym wygnaniem – które było echem poprzedniego. W końcu to nieszczęście dostarczało religijnego usprawiedliwienia, by dalej płakać i lamentować nad brzegami rzek Babilonu, które przecież nie płynęły tak daleko od Jerozolimy.

Wraz z triumfem chrześcijaństwa, które na początku IV wieku osiągnęło status religii cesarstwa, zwolennicy judaizmu z innych regionów zaczęli uważać wygnanie za rozkaz z woli boskiej. Powiązanie między wypędzeniem a grzechem, zburzeniem a wygnaniem, stało się immanentnym składnikiem różnych definicji obecności Żydów w świecie. Korzenie mitu o ludzie tułającym się, ukaranym za swoje czyny, znajdowały się w tej dialektyce wrogości chrześcijańsko-żydowskiej, wokół której powstały, w identycznym mechanizmie, granice definicji obu religii. Ale najważniejszy w tym wszystkim jest fakt, że od tego momentu pojęcie „wygnania" otrzymało w różnych tradycjach żydowskich znaczenie głównie metafizyczne, pozbawione jakiegokolwiek powiązania fizycznego z ziemią ojczystą.

Pokrewieństwo z wygnańcami z Jerozolimy było jednak równie niezbędne jak przynależność do „nasienia Abrahama, Izaaka i Jakuba", gdyż inaczej status wierzącego żyda jako członka „wybranego narodu" nie był zapewniony w sposób wystarczająco solidny i stały. Równocześnie fakt bycia „na wygnaniu" stał się stanem egzystencjalnym, który coraz bardziej oddalał się od definicji jakiegoś określonego miejsca geograficznego; ogólnie rzecz biorąc, wygnanie panowało w każdym miejscu na ziemi, nawet w Ziemi Świętej. Później, w kabale, stało się nawet jedną z cech boskości, gdyż trwałe wygnanie było jedną z oznak objawienia Stwórcy.

Pojęcie „wygnania" ukształtowało różne definicje judaizmu rabinicznego w stosunku do rosnącego w siłę chrześcijaństwa[202]. Zwolennicy judaizmu, którzy wierzyli w *Stary Testament,* całkowicie odrzucali myśl, że Jezus odkupił świat poprzez swoje

cierpienie na krzyżu. Ci, którzy dalej uważali się za żydów, odrzucali „łaskę” chrześcijańską, która poprzez „zmartwychwstanie” Jezusa miała spłynąć na świat. Byli zdania, że cierpienie będzie panować na tym padole łez, dopóki nie pojawi się prawdziwy Mesjasz, który uwolni świat od jego egzystencjalnego nieszczęścia. Wygnanie byłoby więc swego rodzaju katharsis pobożności i do pewnego stopnia sposobem na odkupienie grzechów. Tak oczekiwane odkupienie, antyteza stanu wygnania, nadejdzie dopiero w dniu sądu ostatecznego. Innymi słowy, wygnanie nie oznacza miejsca poza ojczyzną, lecz stan przed odkupieniem. Przyszłe zbawienie zależy więc od przyjścia króla Mesjasza, wywodzącego się z nasienia Dawida, zapowiadającego masowy powrót do Jerozolimy. Jak wiemy, taka koncepcja odkupienia zakłada zmartwychwstanie umarłych, którzy również wszyscy mają się zebrać w świętym mieście.

Dla mniejszości żydowskich prześladowanych w krajach o hegemonicznej kulturze religijnej „wygnanie” było również oznaką tymczasowej porażki, która miała swój początek w chwili zburzenia Świątyni, ale miała być zmyta w mesjanistycznej przyszłości, nad którą upokorzeni Żydzi stracili kontrolę. Jedynie ta przyszłość, która mogła być jednocześnie bliska i daleka, gdyż była ponadczasowa, była obietnicą nadejścia odkupienia a być może również władzy uniwersalnej. To jest powód, dla którego przez całe pokolenia nie próbowali powrócić do swojej „pradawnej ojczyzny” a ci, którzy dali się skusić, zostali, w większości, napiętnowani jako fałszywi mesjasze. Okazyjni pielgrzymi mieli oczywiście prawo odwiedzić Jerozolimę, jeśli ich działanie było jednostkowe, niektórzy nawet mogli wybrać sobie ją jako miejsce

pochówku. Lecz wspólna emigracja, żeby żyć pełnym żydowskim życiem w świętym mieście, nie mieściła się nawet w wyobraźni religijnej, a ci, którzy od czasu do czasu wspominali taką możliwość, byli wyjątkami lub byli brani za nawiedzonych[203].

Szczególny stosunek Karaimów do Jerozolimy zachęcił wielu z nich do przeniesienia się tam i wzywania do ich naśladowania. Ci „żydowscy protestanci", którzy przyjęli *Stary Testament*, lecz odrzucili tradycję ustną, byli zwolnieni z przestrzegania surowych zasad wygnania, które judaizm rabiniczny jeszcze utrudniał. Mogli więc ominąć zakaz i licznie zamieszkać w Jerozolimie. Ich szczególny sposób opłakiwania zniszczenia Świątyni – nazywali się „żałobnikami Syjonu" – sprawił, że w IX i X wieku stanowili prawdopodobnie większą część ludności miasta.

Seria przykazań rabinackich zakazała wszelkich prób przyśpieszenia odkupienia, a więc i emigracji do źródeł, skąd ma się ono objawić i rozprzestrzenić. Trzy najsłynniejsze przykazania podaje też *Talmud babiloński*: „Do jakich [czynów] te trzy przykazania zostanę zastosowane? Jedno dyktuje Żydom, żeby nie podążali ku [Syjonowi] murem [siłą]; jedno, że Najświętszy, niech będzie pochwalony, rozkazuje Żydom nie buntować się przeciw narodom świata; jedno, że Najświętszy, niech będzie pochwalony, rozkazuje bałwochwalcom nie podporządkowywać sobie Żydów bardziej niż trzeba" (Ketubot, 110,72).

„Podążać ku [Syjonowi] murem" odwołuje się do grupowej emigracji do Ziemi Świętej, której formalnego zakazu przestrzegali Żydzi przez wieki, przez co zaakceptowali wygnanie jako boskie przykazanie, którego nie można było pogwałcić. Zakazane było przyspieszanie końca i buntowanie się przeciwko

Bogu. Doprowadziło to do tego, że wierni przeżywali wygnanie nie jako tymczasową sytuację realną, która mogłaby się zmienić wskutek emigracji do innego regionu świata, lecz raczej jako stan określający ich egzystencję na tym łez padole[204]. Dlatego też gdy ośrodki kultury żydowskiej w Babilonie rozpadły się, Żydzi wyemigrowali do Bagdadu, a nie do Jerozolimy, choć oba miasta w tym okresie podlegały temu samemu kalifatowi. Gdy Żydzi wydaleni z Hiszpanii rozproszyli się po krajach basenu Morza Śródziemnego, niewielu chciało dotrzeć do Syjonu. W czasach współczesnych, gdy szalały pogromy i nacjonalizm w Europie Wschodniej nabrał siły i jeszcze bardziej agresywnego charakteru, Żydzi jidysz wyemigrowali na Zachód, a dokładnie do Stanów Zjednoczonych. Dopiero gdy ten kraj musiał zamknął przed nimi drzwi w latach dwudziestych XX wieku, a naziści doprowadzili do strasznej masakry, wywołało to trochę bardziej znaczący ruch emigracyjny ku Palestynie mandatowej, której część stała się Państwem Izraela. Żydzi nie zostali wypędzeni ze „swojej ojczyzny" siłą i nie „wrócili" do niej również z własnej woli.

Wygnanie bez wypędzenia – historia w niespokojnym rejonie

Gdy Heinrich Graetz w swojej *Historii Żydów* doszedł do opisu zniszczenia Drugiej Świątyni, rozpoczął od porównania, które w zarysie przypominało zniszczenie Pierwszej Świątyni: „I znów zasiadła Sjon w popiele, łzy roniąc; synowie jej polegli, córki w sromotną uwięziono niewolę lub oddano na pastwę chuci

żołdaków. Stokroć nieszczęśliwszą była, niż po pierwszym zburzeniu, bo żaden prorok nie wieszczył teraz końca jej wdowieństwa i żałoby”[205].

Rekonstrukcja historyczna zniszczenia, tak jak i wypędzenia, które po nim nastąpiło, została napisana podług teksu biblijnego. Pierwszy historyk „narodu” żydowskiego opiewał tragedię tonem pełnym smutku i boleści: „Któż zdoła opisać cierpienia nieszczęsnych, którzy dostali się w niewolę rzymską! A było ich z górą 900000 w tej wojnie. [...] Dzieci i kobiety sprzedano drogą licytacji, a było ich takie mnóstwo, że oddawano je za bezcen handlarzom”[206].

Graetz oczywiście zapożyczył od Józefa Flawiusza narrację na temat końca buntu zelotów, jeszcze bardziej zwiększając liczby. Ale nie zawahał się pójść krok dalej, podając informację, która nie istniała w oryginale, żeby jeszcze podkreślić świętą parę „Zniszczenie” i „Wygnanie”: „Tak więc narodowość judzka uległa zagładzie. Drobny tylko szczątek pozostał w ojczyźnie, a i ten wpadł w odrętwienie zupełne, przerażony nieszczęśliwym wynikiem walki z takim bohaterstwem toczonej, zburzeniem grobu świętego i nade wszystko czczonej świątyni. Judea opustoszała w większej części, wsie i miasta obróciły się w gruzy. Czy zdoła się utrzymać ten wątły szczątek? Czy podniesie się jeszcze kiedy córa Judy z nagłego upadku?”[207].

Obawy te jednak były płonne. „Lud judzki”, wraz ze swoją wiarą, przeżył, inaczej Graetz nie mógłby napisać tak imponującej książki, zwłaszcza że wbrew temu, co się wydarzyło według niego po zniszczeniu Pierwszej Świątyni, „reszta ludu mogła nadal żyć w swoim państwie-ojczyźnie”. Ten fakt pozwolił historykowi

kontynuować w tonie pełnym patosu opowieść o losie ludu żydowskiego na jego własnej ziemi. Ale nie ma żadnej wątpliwości, że na tym etapie narracji stworzył w sposób pośredni metareprezentację wypędzenia i tułaczki. To wrażenie się nasila, gdy przechodzi do opisu skutków buntu Bar Kochby, który wybuchł sześćdziesiąt pięć lat później. „[...] wyłapano i wycięto wszystkich wojowników [...]. Jeńców, prawdopodobnie tylko kobiety i młodzież nieletnią, gnano tysiącami na rynki niewolników w Hebronie i Gazie, a była tego towaru taka obfitość, że sprzedawano go niemal za bezcen. Resztę zawleczono do Egiptu, gdzie głód i rozbicie się okrętu położyły kres ich nędznemu życiu”[208].

Trzeba zauważyć, że Graetz nigdzie otwarcie nie wspomina, że nastąpiło wygnanie całego narodu. Podkreśla wzięcie jeńców i dużą liczbę uciekinierów z Judei. Z wielkim talentem, w stylu literackiej tragedii, przeplata i łączy ze sobą dwa historyczne bunty w jeden wspólny i nieprzerwany los. Powtarzające się odniesienia do zburzenia Pierwszej Świątyni, której tragiczne konsekwencje czytelnicy powinni znać, dopełniają obrazu.

Podobnie u Szymona Dubnowa nie ma żadnego śladu po jakimkolwiek wypędzeniu. A jednak, odwrotnie niż Graetz, ten rosyjsko-żydowski historyk unika zbyt ścisłego wiązania opisu zniszczenia Jerozolimy z przymusowym masowym wygnaniem. Idąc śladem modeli literackich wykorzystanych przez Flawiusza i Graetza, daje dramatyczny i przejmujący opis zniszczenia. Tysiące więźniów zostało wypędzonych na cztery strony cesarstwa, co spowodowało zmniejszenie się ludności Judei. Dubnow w podobny sposób opisuje konsekwencje buntu Bar

Kochby; wspomina o wielkiej liczbie jeńców sprzedanych do niewoli oraz uciekinierów. Jednak lektura tych tekstów nie sprawia wrażenia metareprezentacji, w której lud żydowski po zburzeniu świątyni zostałby wypędzony i wygnany, a czytelnik zapamiętuje, że nie było wygnania z kraju siłą[209].

Salo Baron podobnie przedstawia sprawę. Nowojorski historyk nie łączy jednak zniszczenia z wygnaniem, ale próbuje raczej, jak zobaczymy później, podkreślić inne przyczyny obecności Żydów poza Judeą. Oczywiście zatrzymuje się dłużej na tragicznych konsekwencjach obu buntów, ale głównie chce uwypuklić koniec istnienia żydowskiej suwerenności. Ten ostatni aspekt nie jest zresztą przestawiony w zbyt dramatycznym świetle, a raczej jako logiczny i długotrwały proces historyczny.

Dla Barona wyjątkowo istotne było uniknięcie korelacji między dekadencją Judei jako jednostki politycznej a zniknięciem „etnicznego narodu" żydowskiego (jest to powiązane z tym, o czym była mowa już w poprzednim rozdziale). Dlatego w odróżnieniu od analiz historycznych Mommsena, Juliusa Wellhausena i innych historyków *gojów*, którzy definiują relacje między Żydami od chwili zburzenia Jerozolimy jako stosunki pomiędzy wspólnotami religijnymi, a nie między częściami tego samego ludu, Baron silnie podkreślał, że Żydzi od czasów Nabuchodonozora po czasy współczesne zachowali się jako „wspólnota etniczna" i według niego „nigdy się całkiem nie poddali tradycyjnym podziałom narodowym"[210]. Żydzi, zdecydowanie, stanowili lud o niezwykłej przeszłości, która w niczym nie przypomina historii innych ludów.

W historiografii czysto syjonistycznej ten język nie zmienia się znacząco. Zresztą, co ciekawe, historycy syjonistyczni nie powielili

motywu wygnania powiązanego ze zburzeniem Świątyni. Ale tu czeka na nas inna niespodzianka, tym razem chronologiczna.

Syjonistyczny historyk Icchak Baer, autor znanego eseju *Galut*, o którym była mowa wcześniej, po przedstawieniu we wstępie istoty pobytu na wygnaniu pisze: „Zniszczenie Drugiej Świątyni podkreśla ten historyczny uskok i powiększa skarbiec wartości narodowych i religijnych, po stracie których przyjmujemy żałobę: Świątynia i jej kult, okaleczona teokracja, autonomia narodowa, święta ziemia coraz bardziej odbierana narodowi”[211].

Dla Baera nawet jeśli ziemia była „ciągle odbierana”, to jednak „naród” żydowski nie został jej pozbawiony podczas jednego aktu przemocy, chociaż na długo stracił swoją niepodległość terytorialną. Życie na „ziemi narodowej” przetrwało pomimo jej wielkiego zniszczenia i heroicznych walk. „Walki zelotów w celu uzyskania wolności politycznej i ustanowienia boskich rządów siłą nie zakończyły się po buncie Bar Kochby i trwały aż do zdobycia Palestyny przez Arabów. Dopiero po długim oporze zmieniło się podejście: miłości nie można szybko rozbudzić, ani przemocą zaprowadzać królestwo boskie, ani buntować się przeciw dominacji innych ludów”[212].

Baer był bardzo dokładnym historykiem. Znał dogłębnie nie tylko wszystkie źródła dotyczące końca Drugiej Świątyni, lecz również bogate zbiory tyczące wiary żydowskiej w okresie Średniowiecza. Nawet jeśli nie było wypędzenia, to pozostawała jednak narodowa potrzeba przymusowego wygnania, gdyż bez niego nie było możliwe zrozumienie „organicznej” historii tułającego się żydowskiego ludu, któremu z jakiejś przyczyny nie spieszno było wracać do swojej ojczyzny. Początek Wygnania bez

wypędzenia nie jest ten sam, który mylnie tradycja żydowska datowała na I wiek n.e.; czas trwania długiego wygnania skrócił się i w sumie ograniczył do okresu, który rozpoczął się wraz z podbojem arabskim.

„Wygnanie bez wypędzenia", które rozpoczęło się dopiero w VII wieku, czyli sześćset lat po zburzeniu Świątyni, nie było wymysłem jedynie Icchaka Baera. Inni syjonistyczni badacze mogli też sobie rościć prawa do tego wyjątkowego odkrycia, na pierwszym miejscu jego przyjaciel i towarzysz broni w bitwach historiograficznych Ben-Zion Dinur. Pierwszy tom jego słynnego zbioru źródeł *Izrael na wygnaniu*, wydanego po raz pierwszy w latach dwudziestych XX wieku, opatrzony został później podtytułem *Od czasu zdobycia państwa Izrael przez Arabów, aż do wypraw krzyżowych*. Dinur miał świadomość, że we wstępie do swojej książki musi przygotować swoich czytelników na nowy porządek chronologiczny historii narodowej. Dlatego w prezentację źródeł wkomponował długą preambułę, w której tłumaczył powody specyficznej chronologii:

„Okres 'Izraela na Wygnaniu' zaczyna się wraz z pierwszym dniem podboju państwa Izrael przez Arabów. Nie wcześniej. Aż do tego momentu historia Izraela była historią suwerennego narodu żydowskiego we własnym państwie. [...] Sądzę, że nie trzeba dłużej się rozwodzić, by udowodnić, że prawdziwe 'Wygnanie' (w stosunku do narodu jako ciała państwowo-historycznego, a nie w stosunku do członków tego narodu) zaczyna się dopiero w chwili, gdy Izrael przestaje należeć do Żydów, gdyż inni przybywają, by się w nim osiedlić na stałe i przez wiele pokoleń panują nad nim [...] chociaż według tradycji i w ludzkim

mniemaniu nie ma rozróżnienia między utratą suwerenności narodu a odebraniem mu ziemi. Przy takim postrzeganiu, te dwa zjawiska są tożsame. Ale z punktu widzenia historycznego, należy odróżnić te dwie sytuacje. Nie są owocem tej samej epoki i ich istota historyczna również jest inna”[213].

Ten chronologiczny zwrot jest bardzo istotny i może nawet być uważany za wywrotowy w stosunku do żydowskiej tradycji. Są dwie, powiązane ze sobą przyczyny tej zmiany:

1. Podstawowe wymogi historiografii nie pozwalały tym dwóm pierwszym syjonistycznym historykom określić, czy rzeczywiście miało miejsce wypędzenie ludu żydowskiego po zburzeniu Drugiej Świątyni;
2. Chęć zredukowania do minimum „okresu Wygnania”, by umocnić prawo własności narodowej do kraju. Ten sam powód zmusił Dinura do ustalenia początku buntu przeciw wygnaniu i „nadejściu nowych czasów” na okres emigracji Judy he-Chasida i jego towarzyszy w 1700 roku[214].

Proces polityczny, dzięki któremu cesarstwo rzymskie stopniowo redukowało władzę królestwa Judei, był istotny, lecz drugorzędny. Najważniejszy był historyczny proces, który doprowadził do Wygnania. Wtargnięcie w VII wieku n.e. pustynnych wojowników i zbrojne przejęcie przez nich ziem należących do Judejczyków zmieniło demografię kraju. Wiadomo, że konfiskata ziem zaczęła się wraz z restrykcjami narzuconymi przez Hadriana w II wieku, a nadejście muzułmanów tylko przyspieszyło proces. Judejczycy zostali zmuszeni do odejścia i zastąpieni przez „nową, tworzącą się większość narodową w kraju”[215]. Aż do tego etapu Judejczycy stanowili większość ludności, a hebrajski był dominującym

językiem[216]. Nadejście nowych zdobywców-kolonizatorów zmodyfikowało lokalną morfologię kulturową i położyło kres obecności „ludu żydowskiego” w tym kraju.

Jednak to, że nie było wypędzenia Judejczyków z powodów politycznych, nie oznacza, broń Boże, że Wygnanie było dobrowolnym krokiem. Dinur bardzo martwił się tym, że odnosiło się wrażenie, iż Żydzi opuścili z własnej woli swój kraj. Ich wymagania odnowienia praw terytorialnych w czasach współczesnych byłyby więc słabiej uzasadnione. W jego tekstach pobrzmiewa ustawiczna troska o tę poważną kwestię, która zajmowała go bardzo długo, i dopiero wiele lat później udało mu się sformułować zadowalające podsumowanie:

„Każda wspólnota żydowska w diasporze jest zakorzeniona w Wygnaniu, czyli jest skutkiem zniewolenia i gwałtu. [...] Nie oznacza to, że Żydzi przybyli do większości krajów po zniszczeniu Jerozolimy jako jeńcy wojenni, zbiegli żołnierze lub uchodźcy wypędzeni ze swojego kraju. Droga od zrujnowanej Jerozolimy do miejsca ich ostatniego zamieszkania, w którymkolwiek pokoleniu, była długa, a w trakcie wędrówki zatrzymywali się w różnych miejscach na krótszy lub dłuższy czas. Skoro przybywali jako uchodźcy w poszukiwaniu schronienia, a zniszczenie ich kraju było ogólnie znane, było więc zupełnie naturalne, że mieszkańcy krajów, do których przybywali, prosząc o gościnę, zadowalali się całkowicie pierwotną przyczyną, która zmusiła ich do pukania do obcych drzwi. Czasem sami Żydzi chcieli podkreślić żydowską stronę swojego wygnania i nie wyjawiali miejsca swojego ostatniego pobytu, lecz woleli mówić o pierwotnym miejscu swojego pochodzenia”[217].

Nawet jeśli wypędzenie po zburzeniu Drugiej Świątyni było mglistym mitem, wykorzystanie jego było uzasadnione i logiczne, gdyż w późniejszym etapie nastąpiły inne wypędzenia i inne tułaczki. Długotrwałe Wygnanie było czymś w rodzaju cienia towarzyszącego zniszczeniu, stąd jego fundamentalne znaczenie. Dinur przyjmował z pewną sympatią chrześcijański, a później antysemicki mit o Żydzie Wiecznym Tułaczu, który nie zaznawał nigdy spokoju. W ten sposób określał granice tożsamości żydowskiej, nie według definicji mniejszości religijnej, która żyła setki lat wśród innych dominujących kultur religijnych, czasem uciskających, czasem opiekuńczych, lecz według profilu tożsamościowego obcego ciała etniczno-narodowego w stałym ruchu, skazanego na wieczną tułaczkę. Jedynie taka koncepcja Wygnania mogła tłumaczyć ciągłość historii Żydów i usprawiedliwić „powrót narodu do miejsca narodzenia".

U Dinura laicyzacja pojęcia wygnania zyskała najsilniejszy i najbardziej klarowny wyraz historyczny. Było to rewolucyjne i zmieniało nie tylko strukturę żydowskiego czasu związanego z Wygnaniem, lecz również przypisane mu głęboko religijne znaczenie. Historyk miał świadomość siły swojej narodowej ideologii w stosunku do zanikającej tradycji. Wiedział również, że jako historyk i zaangażowany intelektualista stawał się autorytetem. Był alternatywą dla dziesiątek tysięcy rabinów, naturalnych intelektualistów przeszłości żydowskiej, którzy mieli w zwyczaju definiować żydostwo, opierając się na pojęciu wygnania. Dlatego nie wahał się sformułować nowe „przykazanie", ustanowione przez siebie prawo: „Trzy przykazania Rabiego Yossiego ben Haniny były podstawami

umożliwiającymi istnienie Wygnania. Należy uważać je za niebyłe wraz z abolicją Wygnania. I tak przykazanie zakazujące «dążyć do [Syjonu] murem» [czyli zakaz emigrowania w sposób zorganizowany do kraju Izrael] zostało równocześnie obalone. Odpowiedź nowego pokolenia mogła tylko być «dążyć do [Syjonu] murem»”[218].

Ten odważny historyk, mianowany w 1951 roku ministrem edukacji narodowej, uważał, że stosunki, które panowały w Izraelu między judaizmem i syjonizmem, pozwoliły mu ogłosić ostateczną datę „zniszczenia Wygnania”. I faktycznie nie mylił się. Nacjonalizacja religii przez Państwo Izraela postępowała w owym czasie w przyspieszonym tempie dzięki ideologicznemu zwycięstwu, którego sam był ojcem.

Aby zakończyć opis transformacji pojęć „wypędzenie” i „wygnanie” w rozkwitającej na ziemi odzyskanej historiografii syjonistycznej, należy krótko przedstawić dwóch innych badaczy, którzy zajęli się tą kwestią i mocno wpłynęli na powstawanie świadomości narodowej i pamięci kolektywnej w tworzącym się społeczeństwie izraelskim: Yossefa Klauznera z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, który był pierwszym oficjalnym historykiem „okresu Drugiej Świątyni”, i Yehezkela Kaufmanna, jego kolegę po fachu z tej samej instytucji, autora ważnego dzieła *Wygnanie i obca ziemia*. Obaj byli laureatami Nagrody Izraela.

Klauzner stworzył dzieło w pięciu tomach pt. *Historia Drugiej Świątyni*, które miało wiele dodruków i niezliczonych czytelników. Pod koniec ostatniego tomu autor przedstawia przebieg wielkiego buntu. Nie pomija żadnego szczegółu, by gloryfikować heroizm walczących i ich narodową odwagę. Opisawszy smutny los

Masady, Klauzner kończy dzieło następującymi słowami: „I tak dobiegł kresu wielki bunt i najbardziej wyjątkowa wojna wolnościowa, jaką widziała ludzkość w czasach starożytnych. Druga Świątynia została całkowicie zniszczona. Judea straciła całą władzę, nie zachowała nawet autonomii godnej tego miana. Niewolnictwo, żałoba, spustoszenie – to były skutki drugiego zburzenia”[219].

Dzieło kończy się tym nagłym podsumowaniem. Nawet ten „bardzo narodowy” historyk, należał bowiem do rewizjonistycznej prawicy, nie ośmielił się dodać wypędzenia do skutków zburzenia Drugiej Świątyni, choć tak dramatycznie zakończył swoją książkę. Miał pełną świadomość, że tego rodzaju opis historyczny stoi w jawnej sprzeczności z faktem, że sześćdziesiąt lat później wybuchła nowa masowa rebelia wśród tej samej ludności judejskiej, a więc nie mogła zostać uprzednio wypędzona. Ponadto została wzniecona przez „bohatera Bar Kochbę, na czele armii bohaterów, tak licznych jak wojska Betara”[220]. Z tego powodu wolał, tak jak inni syjonistyczni historycy, trzymać początki Wygnania w cieniu historiografii.

W *Wygnaniu i obcej ziemi* Kaufmanna można znaleźć dużo „wygnania” i dużo „narodu”, ale nie ma śladu po „wypędzeniu”. Książka ta jest jedną z najbardziej interesujących prób udowodnienia, że podczas długiego okresu wygnania Żydzi trzymali się razem, dlatego że byli upartym i izolującym się narodem, a nie „po prostu” wspólnotą wierzeń. Jednak w swojej szczegółowej rekonstrukcji istoty żydowskiego Wygnania, Kaufmann nie zajmuje się warunkami historycznymi, będącymi źródłem powstania tego „dziwnego, rozproszonego i obcego”

zbiorowiska, które nadal według niego jest „ludem” pomimo wszelkich okoliczności i przeciwności losu. Od czasu do czasu Kaufmann odnosi się do „Izraela, który został wygnany ze swojego kraju i rozproszony”[221], ale niełatwo, czytając jego tekst, ocenić kiedy, jak i dlaczego został wypędzony. Pochodzenie Wygnania jest uważane za oczywistość, fakt, którego nie trzeba tłumaczyć pomimo obiecującego podtytułu książki: *Badanie historyczno-socjologiczne na temat losu ludu żydowskiego od Starożytności do naszych czasów.* Co zaskakujące, proces „wypędzenia” – wydarzenie założycielskie i centralne w „historii ludu żydowskiego”, które powinno być tematem wielu traktatów – nigdy nie został omówiony i nie był źródłem dogłębnej analizy.

Nikt nie ośmielał się dyskutować o czymś, co wydawało się znaną wszystkim oczywistością, ani w to wątpić. Każdy historyk doskonale wiedział, że mit łączący „zburzenie” i „wygnanie”, który pojawił się w tradycji religijnej i solidnie zakorzenił w tradycji ludowej, był bardzo żywy w umysłach ludzi. W języku potocznym, tak jak w deklaracjach politycznych lub podręcznikach edukacji narodowej, wykorzenienie ludu Izraela po zburzeniu Świątyni było uważane za niepodważalną prawdę. Większość rozsądnych historyków omijała tę „prawdę” z wielką profesjonalną elegancją. Bardzo często i wbrew sobie dorzucali do swoich traktatów inne wytłumaczenia powstania „Wygnania” i jego trwania.

Przymusowa emigracja „ludu”

Inne centralne pytanie związane z mitem „zburzenia-wypędzenia” wiązało się ze znanym faktem istnienia na długo przed rokiem 70 n.e. wielu licznych wspólnot żydowskich poza terytorium Judei.

Ogólnie znany jest również fakt, że po deklaracji Cyrusa jedynie część wygnańców ze słynnej niewoli babilońskiej oraz ich potomków wróciła do Izraela. Reszta, czyli większość, postanowiła zamieszkać i prosperować w mocno ożywionych ośrodkach kultury żydowskiej, które rozkwitały na Bliskim Wschodzie i gdzie elity intelektualne rozwinęły bogate tradycje religijne rozpowszechniane w całym świecie antycznym. Nie byłoby nawet przesadą stwierdzenie, że do pewnego stopnia pierwszy monoteizm ukształtował się tam, gdzie przebywali na Wygnaniu pierwsi założyciele judaizmu. Fakt, że Jerozolima zachowała status świętego ośrodka, nie stał w ich oczach w sprzeczności z ich wiarą. Późniejsze religie monoteistyczne, jak chrześcijaństwo i islam, też nadały różnym miejscom status świętych ośrodków, jednak nie był to nigdy powód do emigracji, lecz miejsce, do którego pielgrzymują wierni (możliwe nawet, że stałe przebywanie wiernych w świętym miejscu spowoduje zniknięcie świętej otoczki wokół takiego miejsca). Trochę później w miastach Sura, Nehardea i Pumbedita powstały wielkie szkoły rabinackie, które przekształciły się w laboratoria, gdzie wypracowano praktyki kulturowe i zasady religii żydowskiej. To tam zapewne rozwinęła się instytucja synagogi, a *Talmud babiloński*, który się tam narodził, był nawet bardziej ceniony niż *Talmud jerozolimski*, głównie dlatego że pochodził z miejsca uważanego w owych czasach za wyżej stojące kulturowo.

Józef Flawiusz donosił już, że Żydów w kraju Partów „była liczba ogromna, trudna do ustalenia”[222]. Opowiedział również o Anileuszu i Asineuszu, dwóch awanturniczych braciach, którzy w I wieku n.e. założyli księstwa żydowskich piratów nie opodal Nehardei i byli na tyle bezczelni, że przywłaszczali sobie ziemie sąsiadów. Rządzili nimi przez blisko piętnaście lat, dopóki się nie pokłócili. Zresztą czy mogło być inaczej, skoro Anileusz poślubił piękną nie-Żydówkę?

Jeśli ośrodek żydowski w Babilonie został stworzony, przynajmniej na samym początku, na skutek dawnego aktu wypędzenia elit z Judei, to jakie były początki innych wspólnot żydowskich, które pojawiały się i rosły w siłę na terenie Azji Mniejszej i Afryki Północnej, a później w basenie Morza Śródziemnego, jeszcze przed zburzeniem Świątyni? Czy też były efektem przymusowej deportacji?

Ośrodki żydowskie istniały przede wszystkim już w sąsiednim Egipcie. Według autora *Księgi Jeremiasza* Judejczycy przenieśli się tam w okresie zburzenia Pierwszej Świątyni, choć szybko dołączyli do pogan jako kara boska (Jr 44). Pierwsza wspólnota żydowska powstała w Egipcie i znajdowała się, według odkryć archeologicznych, na Elefantynie, wyspie nie opodal obecnej Tamy Asuańskiej. Był to garnizon żołnierzy, perskich Żydów, którzy w VI wieku p.n.e. wznieśli świątynię ku czci Jahwe (ale na to wygląda, że nie jako Boga jedynego). Odnaleziono również korespondencję po aramejsku datowaną na V wiek n.e. z perską prowincją Jehud, która obejmowała Jerozolimę, oraz prowincją Samarii, znajdującą się bardziej na północy.

Wielka zmiana w rozwoju wspólnot żydowskich Egiptu, jak i wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, rozpoczęła się wraz ze zniszczeniem królestwa perskiego przez Aleksandra Wielkiego i pojawieniem się wielkiej strefy hellenistycznej. Rozpad sztywnych ram charakterystycznych dla władzy perskiej pociągnął za sobą wielkie ożywienie wymiany handlowej i myśli, co stworzyło nowy układ przychylny dla rozwoju otwartej i globalnej kultury. Rozprzestrzeniający się hellenizm przeniknął wszędzie, pobudził tworzenie duchowych i religijnych wspólnot nowego rodzaju, otwierając równocześnie pewniejsze drogi komunikacji.

Józef Flawiusz informuje nas, że wraz z podbojem Judei i Samarii przez Ptolemeusza I, jednego ze spadkobierców Aleksandra, wielu jeńców wojennych zostało przeniesionych do Egiptu, gdzie stali się szanowanymi poddanymi korzystającymi z pełni praw. Dodaje natychmiast: „Wielu również spośród innych Judejczyków przybyło do Egiptu, zwabionych świetnością tej krainy i szczodrością Ptolemeusza”[223]. Więzi między obu regionami zacieśniły się, co spowodowało emigrację judejskich kupców, najemników i intelektualistów przede wszystkim do nowej metropolii – Aleksandrii. W trakcie dwóch następnych stuleci liczba Żydów w Egipcie zwiększyła się do tego stopnia, że żydowski filozof Filon z Aleksandrii, z przesadą właściwą ludziom Starożytności, oznajmił w I wieku n.e., że było ich milion[224]. Filon podawał oczywiście zbyt dużą liczbę, lecz w jego czasach zwolennicy judaizmu mieszkający w kraju nad Nilem z całą pewnością dorównywali liczbowo Judejczykom żyjącym w królestwie Judei.

Było też sporo wyznawców religii mojżeszowej w Cyrenajce, regionie kontrolowanym również przez Ptolemeusza na zachodzie Egiptu, oraz w Azji Mniejszej pod rządami Seleucydów. Chociaż Józef Flawiusz opowiada nam w *Dawnych dziejach Izraela,* że Antioch III Wielki wprowadził dwa tysiące rodzin najemników żydowskich pochodzących z Babilonu do regionów Lidii i Frygii w Azji Mniejszej, można się zastanawiać, w jaki sposób pojawiły się tak liczne wspólnoty w Antiochii, Damaszku, a później w Efezie, Salaminie, Atenach, Tesalonikach i Koryncie w Europie. Znów nie mamy żadnych źródeł, które by nam wyjaśniły tę kwestię.

Epigraficzna dokumentacja mówi nam również o istnieniu licznych Żydów w Rzymie w okresie ekspansji cesarstwa rzymskiego. W roku 59 p.n.e. Cyceron, słynny rzymski mówca, narzekał już na ich wielką liczbę: „[...] ten tłum ludzi; czy wiesz jaką siłę przedstawiają, jak są zjednoczeni i jaką rolę odgrywają w naszych zgromadzeniach”[225]. Inskrypcje odkryte w katakumbach mówią nam o intensywności życia religijnego oraz sukcesach ekonomicznych tych Żydów. Wspólnota Rzymu była dość znaczna, ale były takie wspólnoty również w innych miastach Italii. Podsumowując, w przeddzień zburzenia Drugiej Świątyni zwolennicy judaizmu byli rozproszeni w całym cesarstwie rzymskim, jak również na wschodzie, w kraju Partów, gdzie ich liczba była już większa niż w królestwie Judei. Od Afryki Północnej do Armenii, od Persji po Rzym, wspólnoty żydowskie powstawały i prosperowały, zwłaszcza w gęsto zaludnionych miastach, lecz również w mniejszych miastach, a nawet miasteczkach. Józef Flawiusz, opierając się na Strabonie,

greckim historyku i geografie, pisze, że „trudno znaleźć takie miejsce na świecie, które nie otwarłoby podwoi przed tym narodem [*phylon*] i nie ulegało jego przewadze”[226].

Salo Baron zaproponował najwyższe oszacowanie liczby Żydów żyjących w I wieku n.e. Według niego było ich niemal osiem milionów – jest to liczba przesadzona i trudna do przyjęcia[227]. Wydaje się, że amerykański historyk żydowskiego pochodzenia dał się przekonać jeszcze bardziej zawyżonymi danymi historyków starożytnych. Połowa tego oszacowania, czyli cztery miliony, jak proponują Arthur Ruppin i Adolf Harnack[228], wydaje się jednak bardziej realistyczna, biorąc pod uwagę różne świadectwa na temat obecności judaizmu w całym świecie antycznym.

Od Heinricha Graetza po dzisiejszych historyków izraelskich, proponowano liczne wersje wielce niezadowalającej teorii „wypędzenia” (teorii problematycznej również z punktu widzenia chronologii). Niezwykła ekspansja judaizmu w czasie stu pięćdziesięciu lat poprzedzających początek naszej ery i pierwszych siedemdziesięciu lat po narodzinach Chrystusa rozpoczęła się na skutek masowej emigracji Judejczyków do najdalszych zakątków świata. Oznaczałoby to, że w okresie wielkich wstrząsów wywołanych przez kampanie Aleksandra Wielkiego zaniepokojeni mieszkańcy Judei zaczęli opuszczać swoje ziemie, tułać się od kraju do kraju, zostawiając za sobą liczne potomstwo. Należy dodać, że ta emigracja nie była raczej dobrowolna, lecz spowodowana nieszczęściami losu. Oprócz wielkiej liczby jeńców wojennych, wielu mieszkańców opuściło Judeę i wbrew swojej woli porzuciło ukochaną ojczyznę. Hipoteza ta wydaje się logiczna, skoro normalni ludzie nie opuszczają

z własnej woli swojego domu. Ten dynamiczny proces, aczkolwiek bolesny, dał impuls do rozprzestrzenienia się izraelskiej diaspory.

Model emigracji i rozproszenia bezpośrednio inspirowały się historią Fenicjan i Greków. Te jednostki kulturalne i językowe zaczęły się również w pewnym okresie swojego istnienia przemieszczać i rozprzestrzeniać, tak jak to miało uprzednio miejsce z innymi ludami i plemionami. Zanim zasugerował jakikolwiek związek między zburzeniem Świątyni a wydaleniem w 70 roku n.e., Graetz pisał w swojej książce: „Jakieś nieubłagane fatum parło synów Izraela coraz dalej od progów ojczystych. Atoli to rozproszenie było jednocześnie zbawiennem zrządzeniem Opatrzności. Rozniosło ono nasiona, przeznaczone dojrzeć wszędzie w owoc podnioślejszych pojęć o Bóstwie i obyczajów zacniejszych. Jak osadnictwo greckie roznieciło wśród rozlicznych narodów zamiłowanie do nauki i sztuki, jak kolonizacja rzymska zaprowadziła w wielu krajach ustrój, na podwalinach prawa oparty, tak też ogarniająca nierównie rozległy obszar 'diaspora' najstarszego narodu kulturalnego, Judejczyków, miała spełnić posłannictwo specjalne wytrzebienia zabobonów i zwierzęcych narowów pogaństwa. Lecz pomimo rozpierzchnięcia szczepu judzkiego, ciągnęli wszędzie za sobą jego synowie nić, sprzęgającą ich z paladjami narodu, z świątynią jerozolimską i Synhedrjum w hali ciosowej, do których lgnęły ich serca w rozsypce"[229].

Szymon Dubnow nie używał mobilizującego patosu, opierał się, ogólnie rzecz biorąc, na dumie narodowej i powrocie do ciągłości „etnicznej". Judejczycy zostali wypędzeni z ich kraju jako jeńcy wojenni lub zostali zmuszeni do ucieczki jako uchodźcy[230]. Rosyjsko-żydowski historyk cytuje również wiernie Filona

z Aleksandrii, który pisał w jednym ze swoich esejów, że kolonie żydowskie wywodziły się z Judei[231]. Następnie relacjonuje czytelnikom dramatyczną sagę ludu zmuszonego cały czas do emigracji i tułaczki.

Baron w swojej obszernej *Historii Izraela* przedstawia diasporę w sposób trochę odmienny, choć u niego emigracja zajmuje również główne miejsce w tworzeniu Wygnania: „Siły witalne narodu żydowskiego zostały ujawnione poprzez nieprzerwaną ekspansję Żydów we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego" ; „Inni Żydzi nadal przybywali do Persji, na wschodzie, do Arabii i Abisynii na południu, do Mauretanii marokańskiej, do Hiszpanii i być może Francji na zachodzie"; „Ruchy migracyjne pomiędzy różnymi krajami diaspory stawały się również coraz bardziej znaczne"[232]. Te zdania oraz inne pojawiają się w długim i szczegółowym przekazie historycznym dotyczącym ekspansji Żydów, chociaż ich autor najwyraźniej był świadomy – przez swoje podejście, które nazywa kulturowym – że taki opis jest niedokładny i niewystarczający.

Jeśli chodzi o syjonistycznych historyków, od Icchaka Baera po Ben-Ziona Dinura, powielali oni nadal tradycyjny dyskurs emigracyjny, który czasem uzupełniał niezbyt przekonywająco problematyczną teorię wypędzenia. Tak więc Judejczycy żyli od dłuższego czasu poza swoją „ojczyzną", na długo przed zburzeniem Drugiej Świątyni, lecz zostali do tego zmuszeni i mieli status uchodźców. Menahem Stern, bardzo ceniony historyk należący do drugiego pokolenia badaczy okresu Drugiej Świątyni w Izraelu, podsumowuje tę długą tradycję historiograficzną: „Różne czynniki wpłynęły na ekspansję

żydowskiej diaspory z punktu widzenia geograficznego i jej rozrost z punktu widzenia liczbowego: wypędzenia z kraju, naciski polityczne i religijne w Judei, możliwości ekonomiczne w krajach, gdzie panował dobrobyt – jak Egipt w III wieku n.e., oraz prozelityzm, którego korzenie sięgają początków okresu Drugiej Świątyni i który osiągnął swoje apogeum w I wieku n.e."[233].

Należy zwrócić uwagę na malejącą wagę wskazanych czynników: wypędzenie jest oczywiście na czele. Następnie Stern wymienia stan uchodźstwa z powodu marazmu tej epoki, potem dobrowolną emigrację, i wreszcie nawrócenie na judaizm, ale na samo zakończenie. Technika przekazywania wiedzy w nauczaniu historii narodowej jest tu pokazana bardzo jasno. Powtarza się ona w tekstach innych izraelskich historyków oraz we wszystkich podręcznikach do historii w systemie edukacyjnym Izraela.

Równocześnie w sercu tych wszystkich rozważań o diasporze ukrywa się wstydliwie nierozwiązalna zagadka: jak lud, głównie rolniczy, który nie interesował się morzem i nie stworzył wielkiego imperium, mógł wyprodukować aż tylu emigrantów? Jak wiemy, Grecy i Fenicjanie byli narodami żeglarzy z silną żyłką handlową; ich ekspansja była logiczną konsekwencją ich zajęć i sposobu życia. Emigrowali i zakładali kolonie i nowe miasta wzdłuż brzegów Morza Śródziemnego. Rozprzestrzeniali się i łączyli wokół tego akwenu. Filozof Platon malowniczo to opisuje: „jak żaby wokół kałuży". Ze względu na handel osiedlali się w istniejących aglomeracjach i znacznie zmieniali ich kulturę. Później to samo uczynili Rzymianie. Należy zapamiętać dwa fakty:

1. Pomimo ekspansji ich kraj pochodzenia nie został nagle wyludniony i porzucony;
2. Grecy, Fenicjanie i Rzymianie zazwyczaj nadal używali swojego języka nawet w diasporach.

Natomiast Judejczycy z Judei, tak jak powtarzał nieustannie Józef Flawiusz, nie byli w większości kupcami. Byli przywiązani do pracy w polu i swojej świętej ziemi: „Otóż ani kraj, który zamieszkujemy, nie leży nad morzem, ani nie mamy upodobania w prowadzeniu wielkiego handlu i co za tym idzie, nie utrzymujemy stosunków z innymi narodami. Miasta nasze bowiem zostały wzniesione z dala od morza [...]”[234].
W społeczności judejskiej byli oczywiście kupcy, najemnicy i elity polityczne i kulturalne, lecz w ograniczonej liczbie – w każdym razie nie więcej niż jedna dziesiąta ogółu ludności. Skoro w apogeum okresu Drugiej Świątyni liczba mieszkańców wielkiej Judei wynosiła osiemset tysięcy dusz, to jaka mogła być liczba emigrantów? W najlepszym razie kilka tysięcy! A dlaczego wspólnoty Judejczyków nie mówiły swoim językiem, hebrajskim lub aramejskim, tam, gdzie wyemigrowały? Z jakich względów emigranci przybrali imiona, które w większości nie były hebrajskimi i to już w pierwszym pokoleniu? A skoro byli rolnikami, jak to możliwe, że nie założyli choć jednej kolonii judejsko-hebrajskiej?

Tych kilka tysięcy lub nawet dziesiątek tysięcy judejskich emigrantów nie mogło w żadnym wypadku przekształcić się w ciągu dwustu lat w ludność osiągającą na wybrzeżu śródziemnomorskim kilka milionów wyznawców judaizmu.
W owych czasach, jak już wspominaliśmy, przyrost demograficzny

był stały i liczba tych, którzy mogli przetrwać w miastach i miasteczkach, zależała od ograniczonych możliwości produkcji rolnej. Właśnie dlatego społeczeństwa hellenistyczne i rzymskie nigdy gwałtownie nie rozwinęły się demograficznie (wzrost związany był z kolonizacją dziewiczych ziem i ich ulepszaniem) i ich liczebność długo utrzymywała się na jednym poziomie, z okresowymi zwyżkami. Emigranci Judejscy nie stanowili „płodnej rasy" o „sile witalnej" większej niż inni, jak to sugerował Baron, opierając się na obserwacjach Tacyta, antyżydowskiego rzymskiego historyka. Nie zdobyli żadnej nowej ziemi, z której uzyskiwaliby plony, i możemy się domyślać, że nie tylko oni nie zabijali swojego potomstwa, jak zasugerował pewien izraelski badacz[235].

Sprzedaż jeńców wojennych w niewolę i ich wywożenie z kraju z pewnością były praktykowane, ale można mieć wątpliwości, czy ci Judejczycy byli tak wyjątkowo płodni albo byli bardziej troskliwymi rodzicami niż ich właściciele, bogaci poganie. Emigracja judejskich kupców, najemników i uczonych poza terytorium Judei jest uznanym zjawiskiem historycznym. Jednak pomimo „siły witalnej" i „płodności" emigrantów ten wolny prąd emigracyjny nie mógł rozmnażać się do tego stopnia, by pojawiły się na świecie setki tysięcy czy wręcz miliony dusz.

Monoteizm nie wpłynął niestety na zwiększenie płodności biologicznej ani liczby potomstwa, a duchowe wsparcie, które dawał swoim wiernym, nie byłoby w stanie napełnić głodnych brzuchów ich dzieci. Nie ma natomiast wątpliwości, że rozmnażał się, płodząc „potomków" innego typu.

„Wielu przechodziło na judaizm”

Nawrócenie, jeden z powodów niezwykłego wzrostu liczby wyznawców judaizmu w świecie antycznym przed zburzeniem Drugiej Świątyni, pojawia się niemal we wszystkich tekstach historyków presyjonistycznych i nawet syjonistycznych[236]. Jednak ten decydujący czynnik ekspansji judaizmu został zmarginalizowany, podczas gdy inne przyczyny, jak wypędzenie, ucieczka, emigracja i przyrost naturalny, królowały w tłumaczeniu historii Żydów. Czynniki te przedstawiały kwestię „rozproszenia ludu żydowskiego” w lepszym, „etnicznym” świetle. Dubnow i Baron przyznawali konwersji trochę większe znaczenie, ale gdy zaglądamy do tekstów o bardziej syjonistycznym charakterze, aspekt ten zostaje odsunięty na dalszy plan, a gdy spojrzeć do książek popularyzujących historię, zwłaszcza podręczników szkolnych – które kształtują świadomość narodową większości ludzi – okazuje się, że konwersja zupełnie znikła.

Ogólnie uważa się, że religia żydowska nigdy nie oddawała się prozelityzmowi, a gdy od czasu do czasu jakiś nie-Żyd dołącza do grona „narodu wybranego”, zostaje tam przyjęty z niechęcią[237]. Słynne zdanie z *Talmudu* „Konwertyci w Izraelu są niczym łuszczyca” jest cytowane we wstępie każdej próby dyskusji i zgłębienia tematu. Z jakiego okresu pochodzi to zdanie? Czy reprezentuje w jakikolwiek sposób kanony religii i konfiguracje praktyk żydowskich w długim okresie, począwszy od buntu Machabeuszów w II wieku przed narodzeniem Chrystusa, po bunt Bar Kochby w II wieku n.e.? W tym właśnie okresie historycznym liczba wyznawców judaizmu w kulturach zamieszkujących basen

Morza Śródziemnego osiągnęła najwyższy poziom, któremu dorówna dopiero w czasach nowożytnych.

Między okresem Ezdrasza w V wieku i buntem Machabeuszów w II wieku p.n.e. historię Judejczyków spowijają jakby mroki Średniowiecza. Jeśli chodzi o okres poprzedzający, syjonistyczni historycy opierają się na *Biblii*, w przypadku następnego – na Księgach Machabejskich oraz na szczegółowych opisach Józefa Flawiusza z ostatniej części jego *Dawnych dziejów Izraela*. Nasza znajomość tego okresu „Średniowiecza" jest wyjątkowo ograniczona; poza kilkoma rzadkimi odkryciami archeologicznymi, księgami z *Biblii*, które informują być może do pewnego stopnia o okresie ich napisania, oraz poszatkowaną relacją Józefa Flawiusza na temat epoki – praktycznie nie ma źródeł. Przez te kilka wieków społeczność żydowska musiała być wyjątkowo zredukowana, do tego stopnia, że Herodot, podczas wizyty w tym regionie w latach czterdziestych V wieku p.n.e., ją przeoczył.

Wiemy również, że poza wielką liczbą pism biblijnych, które podczas okresu perskiego wychwalały plemienną i wykluczającą zasadę „świętego nasienia", istnieli inni autorzy, dywersyjni i niezgodni z dominującym dyskursem, których ułamek pism pojawił się w literaturze kanonicznej. W pismach Deutero-Izajasza, Księdze Rut, Księdze Jonasza lub Księdze Judyty napotykamy liczne bezpośrednie lub pośrednie apele zachęcające obcych do zbliżenia z judaizmem i próbujące nawet przekonać cały świat do przyjęcia „religii Mojżesza". Autorzy Księgi Izajasza dostrzegali nawet uniwersalny *telos* dla żydowskiego monoteizmu: „Stanie się na końcu czasów, że góra świątyni Pańskiej stać będzie

mocno na szczycie gór i wystrzeli ponad pagórki. Wszystkie narody do niej popłyną, mnogie ludy pójdą i rzekną: « Chodźcie, wstąpmy na Górę Pańską, do świątyni Boga Jakuba! Niech nas nauczy dróg swoich, byśmy kroczyli Jego ścieżkami" (Iz 2: 2-3).

Rut Moabitka, która okazuje się być prababką króla Dawida, wiąże się z Boozem, który ją poślubia bez żadnego problemu[238]. Tak samo było z Achiorem Ammonitą z Księgi Judyty, który przeszedł na judaizm pod jej wpływem[239]. Należy pamiętać, że te dwie postacie należały do ludów, w stosunku do których obowiązywał zakaz łączenia się, jak to jasno przykazywała Księga Powtórzonego Prawa: „Nie wejdzie Ammonita i Moabita do zgromadzenia Pana, nawet w dziesiątym pokoleniu; nie wejdzie do zgromadzenia Pana na wieki" (Pwt 23:4). Jednak ci, którzy wymyślili te nawrócone na judaizm postacie literackie, skorzystali z okazji, żeby zaprotestować przeciw wykluczającemu i pogardliwemu podejściu kapłanów Ezdrasza i Nehemiasza, agentów akceptowanych przez królestwo Persów.

Wszystkie monoteizmy mają w sobie immanentny potencjał misjonarski. Podczas gdy tolerancja cechuje politeizm, który akceptuje współistnienie z innymi bogami, tak z faktu wiary w jednego Boga wypływa negacja pluralizmu i zachęta dla wyznawców, by propagować zasadę monoteizmu. Przyjęcie Boga jedynego i wielbienie go przez innych jest dowodem jego potęgi i nieskończoności jego władzy na świecie. Religia żydowska – pomimo swojej zamkniętej i sekciarskiej istoty, która została wprowadzona pod wpływem Ezdrasza i Nehemiasza i wzmocniła się jeszcze po surowych restrykcjach narzuconych przez triumfujące chrześcijaństwo – nie jest tak wyjątkowa w sferze

propagowania monoteizmu religijnego, jak wielu sądzi. W wersetach *Biblii* słychać heterodoksyjne głosy nawołujące innowierców do przyjęcia Jahwe. Znajdujemy je nie tylko w Księdze Izajasza, lecz również Jeremiasza, Sofoniasza, Ezehiela, Zachariasza oraz w Psalmach.

Gdy Jeremiasz zwraca się do uchodźców z Babilonu, radzi im po aramejsku: „Tak macie mówić do nich: «Bogowie, którzy nie uczynili nieba i ziemi, znikną z ziemi i spod tego nieba" (Jr 10:11). Wydaje się, że „nich" odnosi się do „obcych ludów", tych, do których apel był skierowany w ich własnym języku. Bóg mówi do Ezechiela: „Tak okażę się wielkim i świętym, tak ukażę się oczom wielu narodów, wtedy poznają, że Ja jestem Pan" (Ez 38:23). U Sofoniasza jest powiedziane na temat sądu ostatecznego: „Wtedy bowiem przywrócę narodom wargi czyste, aby wszyscy wzywali imienia Pana i służyli Mu jednomyślnie" (So 3:9). Księga Zachariasza donosi: „I tak liczne ludy i mnogie narody przychodzić będą, aby szukać Pana Zastępów w Jeruzalem i zjednać sobie przychylność Pana. Tak mówi Pan Zastępów: W owych dniach dziesięciu mężów ze wszystkich języków, którymi mówią narody uchwyci się skraju płaszcza Judajczyka, mówiąc: Chcemy iść z wami, albowiem zrozumieliśmy, że z wami jest Bóg" (Za 8:22-23). A autor Psalmów daje się ponieść poetyckiej werwie: „Wszystkie narody, klaskajcie w dłonie, wykrzykujcie Bogu radosnym głosem, bo Pan najwyższy, straszliwy, jest wielkim Królem nad całą ziemią" (Ps 47:2-3); „Błogosławcie, ludy, naszemu Bogu i rozgłaszajcie Jego chwałę" (*Ibid.,* 66: 8); „Rozgłaszajcie Jego chwałę wśród narodów, Jego cuda – pośród wszystkich ludów!" (*Ibid.,* 96:3).

Wiele innych cytatów świadczy o kaznodziejskim aspekcie pierwotnego monoteizmu żydowskiego i o tym, jak bardzo pociągał on sąsiednie ludy. Ponieważ *Biblia* została napisana w długim okresie przez licznych autorów i przeszła przez ręce wielu redaktorów, znajduje się w niej mnóstwo sprzeczności. W każdym pogardliwym, oczerniającym czy wywyższającym się odniesieniu do obcych, głoszone jest kazanie, czasem ukryte, czasem otwarte i bezpośrednie. W surowej Księdze Powtórzonego Prawa jasno jest przykazane: „Nie będziesz z nimi zawierał małżeństw: ich synowi nie oddasz za małżonkę swojej córki ani nie weźmiesz od nich córki dla swojego syna. [...] Ty bowiem jesteś narodem poświęconym Panu, Bogu twojemu. Ciebie wybrał Pan, Bóg twój, byś spośród wszystkich narodów, które są na powierzchni ziemi, był ludem będącym Jego szczególną własnością" (Pwt 7: 3 i 6). Nie należy jednak zapominać, że bohaterowie mitologii biblijnej sami ignorowali boskie zakazy. Abraham, Izaak, Józef, Mojżesz, Dawid i Salomon są opisani jako wielcy miłośnicy nie-Żydówek, które poślubili, nigdy im nie zmieniając wiary. Abraham żył w wielkiej zgodzie z Hagar aż do wypędzenia jej za namową Sary, Józef ożenił się z Egipcjanką Asenat, Mojżesz ożenił się z Seforą, Dawid poślubił córkę króla Geszur, a Salomon, ten wielki miłośnik wdzięków, nie szczędził sobie kobiet, czy były Edomitkami, Sydonitkami, Ammonitkami, Moabitkami czy innej nacji. W okresie pisania tych historii, czy to w okresie perskim, czy helleńskim, tożsamość religijna i wspólnotowa noworodka nie była jeszcze określana przez matkę i wydaje się, że anonimowi autorzy niezbyt się tym przejmowali.

Najstarszy dowód biblijny świadczący o przyjęciu religii żydowskiej lub niektórych jej elementów pojawia się w dokumentach znalezionych w mieście Nippur, pochodzących z okresu perskiego. W archiwach zapisane są liczne przypadki imion rodziców o typowo babilońskim brzmieniu, natomiast część ich dzieci ma już zdecydowanie hebrajskie imiona. Nawet jeśli jest prawdą, że wielu Żydów nosiło obce imiona – jak Zorobabel syn Salatiela lub Mardocheusz, z tych najbardziej znanych – nadawanie imion hebrajskich potomkom drugiego pokolenia konwertytów nie jest wyłącznie przejściową modą, ale również świadectwem wcześniejszego procesu konwersji. Papirusy aramejskie z Elefantyny ukazują podobne zjawisko. Tu również imiona rodziców są egipskie, natomiast dzieci – często już hebrajskie. W tym przypadku hipoteza konwersji wydaje się bardziej uzasadniona, gdyż emigranci judejscy nie nosili imion egipskich. W tej dokumentacji znaleźć można również dowody hebraizacji imion osób dorosłych i wzmianki o małżeństwach z nie-Żydami w ramach rozwijającej się społeczności żydowskiej. Należy również pamiętać, że religia mieszkańców Elefantyny nie była czystym monoteizmem i nie znali jeszcze *Pięcioksięgu*[240]. Możemy jedynie przypuszczać, że wspólnota adeptów judaizmu w perskiej prowincji Jehud, która obejmowała okolice Jerozolimy, równie szybko rozwijała się, pomimo surowej tradycji wykluczającej, odziedziczonej po Ezdraszu i Nehemiaszu.

Nie wiemy z jakiego okresu pochodzi *Księga Estery* przytoczona w *Biblii*. Niektórzy uważają, że jej pierwsza wersja została napisana w okresie perskim, a ostateczna w okresie helleńskim. Możliwe również, że została w całości spisana dopiero po

podbojach Aleksandra Wielkiego. W każdym razie legenda o zwycięstwie Mardocheusza i królowej Estery nad Hamanem, potomkiem Agaga, króla Amalekitów, kończy się słynnym wersetem: „Wielu spośród narodów państwa perskiego przechodziło na judaizm, ponieważ padł na nich strach przed Żydami" (Es 8:17). To jedyne miejsce w *Biblii*, gdzie pojawia się słowo *mityadim* (stali się Żydami) i ta deklaracja masowego przystąpienia do judaizmu, nie w dniu sądu ostatecznego, lecz w czasie rzeczywistym, pokazuje wzmocnienie wiary w siebie młodego monoteizmu żydowskiego. Można w tym również dostrzec pierwszą wskazówkę pozwalającą zrozumieć niezwykłe rozmnożenie wyznawców judaizmu na świecie w tym okresie.

Taka była teza doktoratu Uriela Rappaporta w 1965 roku. Niestety nigdy nie został on opublikowany, chociaż jego autor stał się później znanym historykiem okresu Drugiej Świątyni. Jego teza odbiegała od zwyczajowego dyskursu historiograficznego i próbowała zwrócić uwagę wspólnoty naukowców w Izraelu, bez sukcesu zresztą, na niesamowity pęd do konwersji. Rappaport, odwrotnie niż wszyscy „etniczno-narodowi" historycy, nie wahał się ogłosić w podsumowaniu swojej błyskotliwej pracy doktorskiej, że „konsolidacja judaizmu w świecie antycznym nie może być tłumaczona – ze względu na jej rozmiar – przez przyrost naturalny, emigrację z ojczyzny lub każdy inny czynnik, który nie bierze pod uwagę przystąpienia ludzi z zewnątrz"[241].

Rappaport tłumaczył więc ekspansję judaizmu masowym przechodzeniem na tę wiarę. Nie był to proces obojętnie przyjmowany przez Żydów, lecz przeprowadzany w ramach celowej polityki nawracania za pomocą dynamicznej propagandy

religijnej, która uderzała w wycofujące się już pogaństwo i zaczynała odnosić decydujące zwycięstwa. To podejście łączyło Rappaporta z obszerną tradycją historiograficzną (nieżydowską), której przedstawicielami byli najbardziej cenieni badacze Starożytności – od Ernesta Renana po Juliusa Wellhausena, od Eduarda Meyera po Emila Schürera. Jak to trafnie ujął Theodor Mommsen: „Pierwotny judaizm w ogóle nie był wykluczający, wręcz przeciwnie, dzięki żarliwości misjonarzy rozprzestrzeniał się tak samo, jak później chrześcijaństwo czy islam”[242]. Rozprzestrzenianie się religii rozpoczęte pod koniec okresu perskiego, wraz z dojściem do władzy dynastii Machabeuszów urosło do rangi polityki oficjalnej. Machabeusze byli tak naprawdę pierwszymi, którzy masowo „tworzyli” Żydów i wielki „lud”.

Machabeusze narzucają judaizm swoim sąsiadom

Istnieją pewne świadectwa wskazujące na istnienie ruchu nawracania się na religię żydowską jeszcze przed wstrząsami wywołanymi wojnami Aleksandra. Ale wydaje się, że przełom, który wywołał ekspansję judaizmu, miał miejsce w momencie jego fascynującego historycznego spotkania z hellenizmem. Tak jak greckość uwolniła się w tamtym okresie od pozostałości ciasnej tożsamości, ograniczonej do dawnych miast – *polis*, tak religia Ezdrasza, zamknięta w sobie, zaczęła się uwalniać z jarzma wykluczających barier.

Stworzenie wspólnej nowej kultury w całej wschodniej części basenu Morza Śródziemnego i wyjście poza wierzenia plemienne było prawdziwą rewolucją w historii Starożytności. Choć nowe markery kulturowe w zasadzie nie wpłynęły na ludność wiejską, jednak lokalna arystokracja z średnich miast i nowych miast-państw odczuła ten podmuch zapowiadający nową komunikację, sztukę, nieznane dotąd techniki władzy i zarządzania. Greckość połączyła się w oryginalny sposób z lokalnymi cechami. Widoczne to było zarówno w architekturze, jak i sposobie pochówku zmarłych, a nawet zmianach językowych. Z ośrodków takich, jak Aleksandria i Antiochia, zmiany promieniowały na zewnątrz i w końcu dotarły do Judei.

Judaizm, który był wówczas w pierwszym stadium swojej ekspansji, zapożyczył wiele elementów od hellenizmu. Idee z dziedziny filozofii i retoryki przyszły bezpośrednio z Aten, ale również styl amfor wytwarzanych na Rodos i wiele składników tej bogatej duchowej i materialnej kultury zakorzeniło się w Jerozolimie, która przekształciła się w rodzaj kosmopolitycznego miasta-państwa. Hellenizm wyjątkowo silnie wpłynął również na nadmorskie aglomeracje Judei. Arystokracja kapłańska i właściciele ziemscy przyjęli hellenizm i przybrali cieszące się poważaniem imiona greckie. Świątynia, którą później odbudował Herod, była wzniesiona w stylu architektonicznym całkowicie greckim, a nawet rytualny posiłek seder, tak ważny w judaizmie, został urządzony po zburzeniu tejże Świątyni na wzór greckiego sympozjonu, czyli greckiej uczty[243].

Przez zawodowych historyków syjonistycznych, a jeszcze bardziej w ogólnej historiografii pedagogicznej, greckość została

okrzyknięta całkowitą negacją judaizmu. Hellenizacja elit miejskich została przedstawiona jako zdrada stanu, sprzeniewierzenie się narodowemu charakterowi „ludu żydowskiego". Równolegle religijne święto Chanuka, pogańskie z początku, zostało radykalnie zmienione i przekształcone w święto stricte narodowe. Moment wypędzenia i eliminacja z Jerozolimy hellenizujących kapłanów stał się symboliczną datą powstania „narodowego" królestwa, które odzyskało wielkość z czasów królestwa Dawida. Jednak konkretne dane historyczne stoją w ostrej sprzeczności z tymi znacjonalizowanymi wizjami przeszłości i ukazują zupełnie inny obraz historyczny.

Machabeusze i ich adepci buntowali się przeciw „nieczystym" praktykom religijnym i okrutnie rozprawiali się z pogańskimi skłonnościami. Można wysnuć ostrożną hipotezę, że bogobojna rodzina kapłanów, do której należał Matatiasz Hasmoneusz, była jeszcze hebrajska, o czym świadczą imiona ich synów. Lecz dynastia Machabeuszów, która objęła władzę po sukcesie religijnej rewolty, nie była bardziej narodowa niż królestwo Jozuego, które istniało czterysta lat wcześniej. Polityczna struktura, w ramach której chłopi nie mówili tym samym językiem co mieszkańcy miast i te dwie grupy nie porozumiewały się tym samym językiem z przedstawicielami władzy królewskiej, nie mogła być w żadnym wypadku godna nazwania jednostką narodową. W II wieku p.n.e. chłopi nadal używali różnych dialektów hebrajskiego lub aramejskiego, większość kupców porozumiewała się między sobą po grecku, a elity rządzące i intelektualne Jerozolimy mówiły i pisały głównie po aramejsku[244]. Nie było żadnej codziennej kultury laickiej

wspólnej dla poddanych i władcy, nikt nie był wystarczająco „narodowy", żeby stworzyć tego rodzaju kulturę. Można było jednak znaleźć pewien wspólny mianownik religijny między elitami politycznymi, kulturalnymi i ekonomicznymi i miał on o wiele większe znaczenie w owych czasach niż jakakolwiek „idea narodu" wymyślona i przełożona na Starożytność przez profesjonalnych historyków.

Jeśli podamy w wątpliwość naturę monoteizmu królestwa Judei w okresie poprzedzającym jego zniszczenie w VI wieku p.n.e., królestwo Machabeuszów jest faktycznie pierwszą dynastią żydowską, która zasługuje na to miano, choć była to władza o charakterze typowo hellenistycznym. Nie tylko te dwa określenia nie są sprzeczne, ale można zrozumieć charakter żydowski tej jednostki politycznej jedynie poprzez hellenizm, który posłużył jej za kolebkę. Oczywiście, królestwo to nie znało jeszcze przykazań *Talmudu* – serca późniejszego judaizmu rabinicznego – ale jasne jest, że monoteizm miał decydujący wpływ na mechanizmy tego reżimu i to dzięki niemu powstała taka oryginalna kultura.

Syjonistyczni historycy próbowali w miarę możliwości zataić „niewygodny" fakt, że po wypędzeniu z Jerozolimy przez kapłana Matatiasza hellenizujących elit i „odbudowaniu dawnej chwały żydowskiej", jego wnuk, który doszedł do władzy dzięki starodawnemu pochodzeniu, dodał do hebrajskiego imienia Jan typowy grecki przydomek Hirkan. Prawnuk wojowniczego kapłana nazywał się Arystobul, a syn tegoż bardziej znany jest pod imieniem Aleksander Jannaj. Proces zakorzeniania się kultury helleńskiej zamiast zatrzymać się, raczej przyśpiesza

w Judei, by w końcu ostatecznie zatriumfować wraz z konsolidacją dynastii Machabeuszów. Hanassi HaCohen (przewodniczący Rady Starszych), choć nie należał do dynastii Dawida, został wyniesiony na stanowisko króla helleńskiego za czasów Arystobula. Od dawna nowi władcy mieli w zwyczaju bić monety, jak to czynili inni władcy regionu. Te monety zawierają inskrypcje greckie i hebrajskie i były ozdobione symbolami hellenistycznymi, jak koło, gwiazda i motywy roślinne (trzeba również zaznaczyć, że te dekoracje nie zawierały żadnych wizerunków i nie przedstawiały żadnych zwierząt). Państwa-narody nie istniały w tych czasach, wojsko składało się z najemników, a nie z przymusowych chłopskich poborów[245]. Królestwo osiągnęło szczyt zhellenizowania wraz z koronacją kobiety – królowej Aleksandry Salome, co było nowością w królestwie Judei i z całą pewnością nie odpowiadało przykazaniom *Starego Testamentu*.

Choć wydaje się to paradoksalne i dziwne, bunt Machabeuszów nie wyplenił hellenizmu z królestwa Judei, lecz „tylko" mnogość bóstw. Ówcześni rebelianci nie mogli tak naprawdę wiedzieć, jaki jest wpływ „autentycznej" hebrajskiej kultury na ich lud, i nie posiadali odpowiednich narzędzi, żeby ją zaprezentować jako spójną alternatywę dla kultury helleńskiej. Ten typ opisu historycznego wypływa z wyobraźni retrospektywnej o wrażliwości narodowej typowej dla współczesności, lecz absolutnie nieadekwatnej do Starożytności. Trzeba zrozumieć, że mechanizmy władzy, którymi otaczali się Machabeusze, były zarówno bezkompromisowo monoteistyczne, jak i typowo hellenistyczne. Wykopaliska archeologiczne pokazują zaskakujący

fakt na temat epoki: z jednej strony skromne łaźnie rytualne, z drugiej luksusowe łaźnie publiczne. Intrygi i wewnętrzne kłótnie na dworze władców Judei były dokładnie takie same jak w innych królestwach hellenistycznych regionu. To samo, jeśli chodzi o powiązania dynastyczne. Ograniczony zakres naszego tematu nie pozwala nam zagłębić się we wszystkie kwestie związane z królestwem Machabeuszów i jego dwutorowym rozwojem. Skoncentrujemy się więc na jednym, to jest jego żydowsko-hellenistycznym aspekcie, którego wpływ na ekspansję judaizmu był decydujący.

Być może po raz pierwszy w historii niepodważalnie monoteistyczna religia musiała złączyć się z władzą polityczną – władca był również wielkim kapłanem. Tak jak większość religii, które wielbiły jednego Boga i rosły w siłę, reżim religii Machabeuszów używał miecza w celu powiększenia swojego terytorium, lecz również liczby wiernych. Wraz z pojawieniem się historycznej opcji hellenizacji kultury, nawrócenie się na judaizm stało się naturalną koleją rzeczy. Bariery zostały przełamane. Hellenizm natchnął judaizm witalnym uniwersalizmem antyplemiennym i zwiększył pragnienie masowej konwersji u władców, którzy zapominali o wykluczających przykazaniach *Księgi Powtórzonego Prawa*. Władcy z dynastii Machabeuszów nie uważali się za potomków Dawida i nie czuli się zobowiązani do powielania mitologicznej historii zdobycia Kanaanu przez Jozuego[246].

W 125 roku p.n.e. Jan Hirkan zdobył Idumeę, która rozciągała się od Beth Zur i Ein Gedi po Beer Szewę, i siłą nawrócił na judaizm mieszkańców. Józef Flawiusz donosi w *Dawnych dziejach*

Izraela: „Zdobył także Hirkan miasta indumejskie, Adorę i Marisę, a wziąwszy pod swoją władzę Idumejczyków, pozwolił im zostać w tym kraju, pod warunkiem jednak, że poddadzą się obrzezaniu i będą żyć według praw judejskich. Ci, skłonieni umiłowaniem ziemi ojczystej, poddali się obrzezaniu i pod każdym względem dostosowali swoje życie do obyczajów judejskich podobnych sposobem życia do Żydów. I od owego czasu byli już zawsze Judejczykami”[247].

Kapłan i władca Machabeusz zaanektował „lud” nie tylko do swojego królestwa, lecz i do swojej żydowskiej wiary. Od tej chwili Józef Flawiusz nie miał żadnych problemów z traktowaniem „ludu” idumejskiego jako części „ludu” żydowskiego. Dla ludzi Starożytności było oczywiste, że przyjęcie czyjejś religii oznaczało całkowite zjednoczenie z jego ludem, czyli dołączenie do jego wspólnoty kultu. Dopiero wraz ewolucją monoteizmu przywiązanie do religii stało się niemal tak ważne jak tradycyjne przywiązanie do korzeni. Nastąpiło przesunięcie tego, co można nazwać „judaicznością” w znaczeniu jednostki kulturowo-językowej ku „judaizmowi”, pojęciu, które coraz bardziej charakteryzuje nowego typu cywilizację religijną. Ten proces przebiegał powoli, aż wreszcie osiągnął dojrzałość w II wieku n.e.[248].

Kim więc byli Idumejczycy? Dotrwało do naszych czasów kilka świadectw dotyczących tej kwestii. Strabon, wielki geograf, który żył w czasach Augusta, napisał przez pomyłkę w swojej *Geografii*, że „Idumejczycy są dawnymi Nabatejczykami przepędzonymi ze swojej ojczyzny wskutek wewnętrznych sporów, którzy wymieszali się z Żydami i w końcu przyjęli ich zwyczaje”[249]. Ptolemeusz,

mało znany historyk z Aszkelonu, trafnie ich opisywał: „Z drugiej strony, Idumejczycy nie byli z pochodzenia Żydami, ale Fenicjanami i Syryjczykami podbitymi przez Żydów i zmuszonymi siłą do obrzezania. Ażeby móc ich zaliczać do członków narodu żydowskiego i praktykować te same obrządki, zostali nazwani Żydami”[250].

Nie wiadomo ilu było Idumejczyków w tym okresie, ale nie mogło być ich mało, gdyż wielkość ich terytorium stanowiła niemal połowę obszaru królestwa Judei. Co oczywiste, chłopi i pasterze idumejscy nie stali się z dnia na dzień zagorzałymi monoteistami. Możliwe nawet, że spora ich część w ogóle nie zmieniła wiary. Natomiast nie ma wątpliwości, że wyższe i średnie warstwy ludności przyjęły wiarę mojżeszową i stały się tym samym „organiczną” częścią Judei. Nawróceni Żydzi pochodzenia idumejskiego wiązali się z Judejczykami i dawali swoim dzieciom hebrajskie imiona. Niektóre z nich odegrały ważną rolę w historii żydowskiego królestwa. Nie tylko król Herod był jednym z nich, ale również liczni uczniowie szkoły Szammaja; również najbardziej ekstremistyczni zeloci z czasów wielkiego buntu należeli do niegdysiejszych rodzin idumejskich.

Żydowska historiografia od zawsze czuje się nieswojo wobec polityki przymusowego nawracania i asymilacji prowadzonej przez Machabeuszów. Graetz potępił czyny Hirkana i oznajmił, że doprowadziły do zniszczenia „państwa judejskiego”. Bardziej wrażliwy Dubnow próbował, jak to miał w zwyczaju, złagodzić historię i uważał, że Idumejczycy „mieli skłonność do mieszania się kulturowego z Żydami”, podczas gdy Baron wolał być jak najbardziej lakoniczny, poruszając tę delikatną

i „problematyczną” kwestię[251]. Syjonistyczna i izraelska historiografia była podzielona. Klauzner, dumny nacjonalista, podbój Idumei i nawrócenie jej mieszkańców widział jako naprawienie historycznych krzywd, gdyż Negew znajdowała się pod kontrolą Judei za czasów Pierwszej Świątyni[252]. Aryeh Kasher, jeden z późniejszych specjalistów od królestwa Machabeuszów, wychodził z siebie, żeby udowodnić, że masowe nawracanie nie było narzucone siłą, lecz dobrowolne. Utrzymywał, że Idumejczycy stosowali obrzezanie jeszcze przed zmianą wiary, a poza tym wszyscy wiedzą, że Żydzi zawsze się przeciwstawiali przymusowemu nawracaniu[253].

Mieszkańcy miast idumejskich osiągnęli już zaawansowane stadium hellenizacji, ale najprawdopodobniej nie praktykowali obrzezania. Tradycja Mędrców Talmudu odrzucała bowiem przymusową judaizację, ale ta zasada została przyjęta wiele lat później, po buncie zelotów w I wieku n.e., kiedy narzucanie judaizmu nie było już możliwe. Podsumowując: przymusowe nawracanie za czasów Machabeuszów stanowiło integralną część żydowskiej polityki i Hirkan nie był jedynym, który je praktykował. Jego syn Arystobul przyłączył do Judei Galileę w 104 roku p.n.e. i zmusił Iturejczyków, którzy zamieszkiwali wówczas cały obszar Północy, do przejścia na judaizm. Józef Flawiusz opowiada: „Nosząc miano filohellena (przyjaciela Greków), wiele dobrodziejstw wyświadczył ojczyźnie. Wojował bowiem z Iturejczykami i zdobył dla Judei znaczną część ich kraju, a mieszkańcom tych terenów, pozwalając zostać na miejscu, nakazał poddać się obrzezaniu i żyć według praw judejskich”. Żeby dodać więcej wagi swoim słowom, Józef cytuje również

Strabona, który pisał: „Był to mąż łagodny i wielce dobroczynny dla Judejczyków, gdyż zdobył dla nich nowy teren i za pomocą obrzezania związał z nimi pewną część plemienia iturejskiego”[254].

Prawdopodobnie jacyś Judejczycy żyli w Galilei, lecz była ona w większości zamieszkana przez Iturejczyków, którzy kontrolowali ją, i ich stolica znajdowała się w Chalkis w Libanie. Pochodzenie Iturejczyków nie jest znane. Można przypuszczać, że w większości wywodzą się od Fenicjan, a częściowo być może od arabskich plemion. Terytoria podbite przez Arystobula rozciągały się od Bet Szean (Scytopolis) na południu po Gush Halav (Giskala) na północy. Jest to większość obecnej Galilei poza obszarem przybrzeżnym. Większość Iturejczyków, pierwotnych Galilejczyków, wtopiła się również w rozwijające się społeczeństwo judejskie i wielu z nich stało się niepodważalnymi Żydami. Wiemy, że jeden z doradców Heroda zwał się Sohem Iturejczyk[255]. Ale nie wiemy, czy Jan z Giskali, jeden z przywódców zelotów z czasów wielkiego buntu, wywodził się, tak jak jego przeciwnik Szymon Bar Giora, z rodziny konwertytów.

Aleksander Jannaj, brat i spadkobierca Arystobula, również chciał nawracać podbite ludy. Walczył jednak głównie przeciwko kupieckim miastom helleńskim usytuowanym wzdłuż granic Judei, w których próby nawracania mniej się powiodły. Hellenowie, dumni ze swojej kultury, byli czasem gotowi przejść z własnej woli na judaizm, tak jak to uczynili niektórzy na wybrzeżach Morza Śródziemnego, ale wydaje się, że nie akceptowali przymusowego nawracania stosowanego przez

Machabeuszów, gdyż wynikała z tego utrata przywilejów politycznych i gospodarczych, które gwarantowały im miasta-państwa. Według Józefa Flawiusza miasto Pella w Transjordanii „zburzyli, gdyż mieszkańcy nie chcieli się zgodzić na przyjęcie obyczajów narodowych judejskich”[256]. Wiemy również, że Aleksander Jannaj zrównał z ziemią inne miasta helleńskie: Samarię, Gazę, Gederę i wiele innych.

Już Hirkan, jego ojciec, musiał stawić czoło problemowi nawracania podczas swoich kampanii wojennych. Gdy zdobył Samarię w 111 (lub 108) roku p.n.e., nie udało mu się nawrócić Samarytan, z których przecież część pochodziła od dawnych Hebrajczyków i już wyznawała monoteizm: nie wielbili bóstw, respektowali szabat i stosowali obrzezanie. Niestety egzogamia była zakazana, ich modlitwy trochę się różniły i upierali się, że chcą się modlić we własnych świątyniach. Z tej przyczyny Hirkan zdecydował zniszczyć najważniejsze miasto samarytańskie Sychem i zrównać z ziemią ich świątynię znajdującą się przy górze Gerazim[257].

Dwudziesty pierwszy dzień miesiąca kislew kalendarza hebrajskiego, dzień zniszczenia świątyni samarytańskiej, był traktowany w długiej tradycji żydowskiej jako dzień świąteczny, gdy nie wolno było pościć i opłakiwać zmarłych, jak jest przykazane w Megila Taanit (Zwoju Postów). Wspomnienie Hirkana, żydowskiego „Tytusa”, który zburzył świątynię Samarytanów, znalazło się na honorowym miejscu w narodowej pamięci Izraela: wiele miast Państwa Izraela z dumą nadało ulicy imię Jana Hirkana, zwycięskiego kapłana z dynastii Machabeuszów.

Od obszaru hellenistycznego po Mezopotamię

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że bez symbiozy między judaizmem a hellenizmem, który wpłynął przede wszystkim na przekształcenie monoteizmu żydowskiego w dynamiczną i prozelityczną religię na ponad trzysta lat, liczba Żydów na świecie byłaby dziś mniej więcej równa liczbie dzisiejszych Samarytan. Cywilizacja grecka przeobraziła i wzbogaciła wysoką kulturę królestwa Judei, wskutek czego religia żydowska wybiła się i rozpoczęła u boku Hellenów swój długi marsz wokół basenu Morza Śródziemnego.

Kampanie nawróceniowe prowadzone przez Machabeuszów były jedynie częścią ważniejszego zjawiska, które zaczęło się krystalizować na początku II wieku p.n.e. Prozelityczny monoteizm żydowski rozpoczął swój marsz, gdy świat pogański już zaczynał chwiać się, gdyż jego wartości i wierzenia zostały podane w wątpliwość. Był to jeden z czynników, który przygotował grunt pod nadejście wielkiej rewolucji chrześcijańskiej. Judaizm nie utrzymywał profesjonalnego korpusu misjonarzy, jaki szybko uformował jego młodszy rywal, ale poprzez jego kontakt z filozofiami ze stoickich lub epikurejskich szkół rozwinęła się nowa literatura, która świadczy o jego głębokiej aspiracji zdobywania dusz.

Jak wiemy, Aleksandria była jednym z głównych ośrodków kulturalnych świata hellenistycznego, jeśli nie najważniejszym. To nie przypadek, że właśnie stamtąd pochodził impuls, by już w III wieku p.n.e. przetłumaczyć *Stary Testament* na język grecki *koiné*. *Talmud babiloński* oraz tekst zwany *Listem Arysteasza*

przypisują tę inicjatywę Ptolemeuszowi II Filadelfosowi. Pozostają jednak wątpliwości, czy *Septuaginta* (grecka wersja *Starego Testamentu*) została naprawdę napisana z rozkazu króla egipskiego, z całą pewnością jednak przedsięwzięcie nie mogło zostać zrealizowane szybko i za jednym razem. Wydaje się bardziej prawdopodobne, że pełne tłumaczenie *Biblii* trwało wiele lat i uczestniczyło w tym wielu żydowskich uczonych. Projekt ten świadczy jednak o istotnej symbiozie, która zaczynała dokonywać się między judaizmem a hellenizmem, i o przemianie judaizmu w religię zdecydowanie wielojęzyczną.

Czy to tłumaczenie zostało wykonane w celu propagowania monoteizmu wśród obcych ludów? Izraelscy badacze odrzucają tę hipotezę i twierdzą, że Żydzi nie znali hebrajskiego i mówili wyłącznie po grecku, i to dla nich było przeznaczone to tłumaczenie. Ale jak to możliwe, że wierzący Żydzi zapomnieli swojego języka „narodowego" tak szybko po ich „wygnaniu"? Czy dlatego że się nim nie posługiwali, nawet gdy jeszcze mieszkali w swojej „ojczyźnie"? A może większość z nich była konwertytami z obszaru hellenistycznego, którzy w ogóle nie znali aramejskiego, języka używanego przez większość mieszkańców Judei?

Nie znamy odpowiedzi na te pytania, ale nie ma wątpliwości, że tłumaczenie i jego liczne kopie, choć nie było jeszcze druku, posłużyły jako nośnik wiary żydowskiej wśród elit intelektualnych mieszkających wokół Morza Śródziemnego. Jak ważne było to tłumaczenie, widać u Filona z Aleksandrii, filozofa, który być może jako pierwszy umiejętnie połączył stoicko-platoński logos z judaizmem. W pierwszych dziesięcioleciach naszej ery napisał: „To dlatego, aż po nasze czasy, każdego roku na wyspie Faros

[tam, według tradycji, *Septuaginta* została napisana] odbywa się święto, na które przypływają nie tylko Żydzi, lecz wiele innych ludzi, aby uczcić miejsce, gdzie pierwszy raz rozbłysło to tłumaczenie, i dziękować Bogu za ten wciąż odnawiający się dar [...] tak nasze prawa są pożądane i cenne, zarówno dla zwykłych ludzi, jak i rządzących. [...] Każdy lud moim zdaniem porzuciłby swoje prawa, pozbyłby się swoich starych zwyczajów i zaczął respektować nasze jedyne Prawo. Gdyż kiedy blaskowi naszych praw towarzyszyć będzie dobrobyt naszego narodu [*éthnos*], zepchnie on w cień inne, jak to czyni wschodzące słońce z gwiazdami”[258].

Należy zauważyć, że słowo *éthnos* używane przez Filona, jak również *phylon* lub *phyle* u Józefa Flawiusza oznaczają już rozwijającą się wspólnotę kultu, a nie „wspólnotę pochodzenia” zamkniętą i skupioną na sobie (która oczywiście nie ma nic wspólnego z dzisiejszym pojęciem „narodu”). Nawrócenie stanowi w oczach filozofa z Aleksandrii logiczny i pożądany rozwój, który wzmacnia, z punktu widzenia demograficznego, „naród”, do którego należy, to znaczy jego *éthnos*.

Rozwój ten miał miejsce w momencie historycznym, gdy monoteizm w pełni rozkwitu zaczął, pod wpływem hellenizmu, korodować dawne definicje tożsamościowe. Przedtem większość kultów pogańskich mniej lub bardziej odpowiadała podziałom na wyznające je podgrupy kulturowo-językowe – to znaczy „ludy”, „małe ludy”, miasta lub plemiona. Ale od tej chwili wcześniejsze powiązania między granicami wiary a cechami kultury codziennej i języka zaczęły zanikać[259]. Na przykład Filon pomimo swojej wielkiej erudycji nie mówił ani po hebrajsku, ani po aramejsku, co

w niczym nie zmniejszało jego oddania naukom Mojżesza, które znał, jak wielu Żydów, poprzez to wyjątkowo cenione tłumaczenie. Można również podejrzewać, że część jego tekstów została napisana po to, by przekonać nie-Żydów do zmiany ich sposobu życia i odrzucenia „dawnych zwyczajów".

Septuaginta posłużyła jako nieśmiały punkt wyjścia do głoszenia religii żydowskiej. Ten proces w pełni rozwinął się w księgach deuterokanonicznych. *List Arysteasza*, który bezpośrednio się do nich odnosi, został napisany po grecku dwieście lat przed narodzeniem Chrystusa przez Żyda z Aleksandrii[260]. Możliwe, że faktycznie autor nazywał się Arysteasz, ale możliwe również, że autor celowo przybrał typowo greckie imię jednego z strażników faraona Ptolemeusza II Filadelfosa, żeby być bardziej wiarygodnym w oczach swoich helleńskich czytelników. Poza przedstawieniem legendy związanej z powstaniem tłumaczenia, list atakuje pogaństwo i gloryfikuje wiarę żydowską, odwołując się do alegorii. Gdy eseista odnosi się do podstawowych zasad judaizmu, nie wspomina w ogóle o obrzezaniu, żeby nie przestraszyć nieobrzezanych, a głównie ucieka się do idyllicznego i utopijnego opisu cudów Jerozolimy i jej Świątyni. Cały tekst podkreśla wyższość mądrości żydowskich uczonych nad filozofią pogańskich Greków. Paradoksalnie ta wyższość opiera się na zasadach myśli greckiej, którą anonimowy autor wydaje się czasem lepiej znać niż myśl judejską.

Podobna retoryka występuje w *Proroctwach Królowej Saby*, dziele napisanym według większości badaczy w II wieku p.n.e. Zostało przetłumaczone w Aleksandrii i tak jak *List Arysteasza*

potępia egipski kult zwierząt. Głoszenie wiary żydowskiej przybiera tam postać poematu deklamowanego przez prorokinię i wyrocznię z greckiej tradycji. Była to śmiała strategia, która świadczyła o doskonałej integracji autora ze środowiskiem hellenistycznym. Ten pisarz misjonarz, który zwraca się do każdej istoty ludzkiej stworzonej na obraz Boga, przepowiada, że w przyszłości lud wielkiego Boga stanie się wzorem postępowania dla wszystkich śmiertelników[261]. Pogaństwo jest złe i podłe, tymczasem wiara żydowska to nauka sprawiedliwości, braterstwa i miłosierdzia. Poganie są skalani pederastią, podczas gdy Żydzi opierają się pokusom i stronią od nieczystości. Dlatego ci, co biją pokłony przed drewnem i kamieniem, muszą przyjąć prawdziwą wiarę, inaczej spadnie na nich gniew boski.

Żydowską pewność siebie, która objawia się w tym dziele, wzmacniają sukcesy i wzrost potęgi dynastii Machabeuszów. *Księga Mądrości*, pochodząca prawdopodobnie z początku I wieku p.n.e., potwierdza również związek między pragnieniem nawracania obcych, rozpowszechnionym we wspólnotach egipskich, a prozelicką pasją judejskich władców. Pierwsza część, napisana po hebrajsku i pochodząca z Judei, ma charakter wizjonerski, podczas gdy druga, bardziej filozoficzna i napisana po grecku, pochodzi z Aleksandrii. Pogarda wobec kultu zwierząt jest tak samo widoczna, a głównym przesłaniem jest obrzydzanie oddawania czci posążkom. Tak jak *Proroctwa Królowej Saby*, *Księga Mądrości* łączy kult bóstw z cudzołóstwem, rozpustą i nieświadomością, za które grzesznicy będą musieli ostatecznie zapłacić wysoką cenę.

Również w tym przypadku odbiorcami tych pochlebstw religijnych są nie-Żydzi, głównie władcy i królowie. Retoryka całkowicie inspirowana jest tradycją grecką. Zasady stoickiego *logos* wychodzą z ust Salomona Mądrego, którego mowa jest ubarwiona alegoriami zapożyczonymi z filozofii Platona[262].

Można znaleźć jeszcze inne teksty zachęcające do nawrócenia się na wiarę żydowską lub wychwalające uniwersalistyczne podejście do boskości: Józef i Asenat, dodatki do *Księgi Daniela*, Pseudo-Focylides. Wiele jest w nich uwag, które mają na celu przekonanie czytelnika o wyższości abstrakcyjnego monoteizmu z Bogiem wszechmogącym w jego centrum[263]. Ta „propaganda", uprawiana głównie w synagogach, których liczba rosła – atrakcyjnych miejscach modlitw, do których nawet nie-Żydzi lubili przychodzić – zaczynała przynosić owoce. Już Filon nie krył dumy z rosnącej liczby Żydów. Józef Flawiusz, historyk, który żył jedno pokolenie po filozofie z Aleksandrii, podsumowuje w I wieku n.e.: „[...] Prawa te nie tylko sprawdziły się w naszej praktyce, lecz nawet budziły w ogóle na świecie stale rosnącą chęć naśladowania. Filozofowie greccy byli pierwszymi, którzy na pozór zachowywali swoje prawa ojczyste, lecz w pismach i filozofii szli za Mojżeszem, hołdując podobnym poglądom o Bogu oraz ucząc prostoty życia i utrzymywania przyjaznych stosunków między ludźmi. Mało tego. Także wśród szerokich mas od dawna już przejawiało się gorące pragnienie przyjęcia naszych praktyk religijnych i nie można znaleźć bodaj jednego miasta greckiego czy barbarzyńskiego, ani jednego narodu, gdzie nie rozpowszechniłby się nasz zwyczaj powstrzymywania się od pracy siódmego dnia i nie przestrzegano by postów, zapalania lamp

i wielu innych naszych przepisów dotyczących spożywania pokarmów. Starają się także naśladować naszą wzajemną zgodę, gotowość dzielenia się dobrami, zamiłowanie do pracy rzemieślniczej i wytrwałość w znoszeniu tortur w obronie praw. Najbardziej zaś zdumiewające jest to, że choć prawo nie nęciło powabem rozkoszy, jednak samo przez się miało tak wielką siłę atrakcyjną i jak Bóg przeniknął cały wszechświat, tak ono utorowało sobie drogę do całej ludzkości”[264].

Książki Józefa Flawiusza nie tylko wychwalają judaizm, wykazują jasno skłonności misjonarskie. W *Przeciw Apionowi,* skąd pochodzi powyższy cytat, Flawiusz z dumą opowiada, że „wielu z nich [Greków] godziło się przejąć nasze prawa, przy czym jedni pozostawali im wierni, inni, którym nie stało wytrwałości, znowu od nich odstępowali”. Podkreśla również fakt, że „Wszystkich bowiem, którzy pragną do nas przybyć i żyć według tych samych co i my praw, [prawodawca] przyjmuje z całą życzliwością, uważając, że ludzi zbliżają do siebie nie tylko więzy krwi, lecz także zasady postępowania”[265]. Zresztą nie waha się wychwalać *Biblii* jako źródła mądrości greckiej i twierdzić, że Pitagoras i Platon poznali boskość dzięki Mojżeszowi. Według niego wrogość wobec Żydów wypływa z faktu, że ludzie „gdy widzieli, że wielu odnosi się do nas z podziwem, ulegali uczuciom zazdrości”[266].

Oczywiście nie wszyscy się nawrócili, jak tego żarliwie pragnął żydowski historyk, ale możliwe, że zbliżenie z religią żydowską dużej liczby „ludów” i całkowita konwersja sporej ich części pociągnęło za sobą stworzenie populacji liczącej setki tysięcy, czy

nawet milionów osób na obszarze południowo-wschodniego basenu Morza Śródziemnego.

W Damaszku, kwitnącym ośrodku hellenistycznym, który ustępował wagą jedynie Aleksandrii, przechodzenie na judaizm osiągnęło nawet jeszcze wyższy pułap niż w Egipcie. Józef Flawiusz podaje w *Wojnie żydowskiej*, że kiedy mieszkańcy chcieli zmasakrować przebywających tam Żydów, zawahali się, gdyż „Obawiali się tylko swoich żon, które wszystkie z nielicznymi wyjątkami przeszły na wiarę żydowską. Dlatego też dokładali wszelkich starań, aby rzecz całą utrzymać przed nimi w zupełnej tajemnicy”[267]. Dodaje *ā propos* Żydów w Antiochii, że dzięki przychylności władców ich liczba się zwiększyła i wzbogacili swoje świątynie licznymi przedmiotami i prezentami. „Nieustannie przyciągali do swoich obrzędów religijnych ogromną liczbę Greków, którzy w pewnej mierze uczynili je częścią własnych”[268].

Judaizm przed rozpoczęciem naszej ery i po nim stawał się popularny nawet poza obszarem basenu Morza Śródziemnego. Józef Flawiusz opisuje w *Dawnych dziejach Izraela* niezwykłe nawrócenie na wiarę mojżeszową władców królestwa Adiabene (Hadyab) w I wieku n.e.[269] Ta konwersja została potwierdzona przez inne źródła i nie można podać jej w wątpliwość.

Królestwo Adiabene rozciągało się na północ od Żyznego Półksiężyca, na obszarze odpowiadającym mniej więcej obecnemu Kurdystanowi, a na południu Armenii. Na skutek aktywności misjonarskiej Żydów książę następca tronu Izates oraz jego matka królowa Helena, też ważna osoba w państwie, przeszli na judaizm. Namówił ich kupiec o imieniu Ananiasz, który przekonał księcia, że wystarczy zastosować się do wszystkich przykazań

oprócz obrzezania, żeby stać się Żydem. Lecz kiedy Izates został królem, Eleazar, nieprzekupny kaznodzieja z Galilei, zażądał od niego, żeby się obrzezał, by dopełnić przykazań konwersji. I Izates zgodził się. Józef Flawiusz dodaje, że przystąpienie dynastii królewskiej do judaizmu wywołało wielkie niezadowolenie u arystokracji, a niezadowoleni wszczęli bunt przeciw królowi. Nawrócony Izates stłumił go i uśmiercił swoich pogańskich wrogów. Ponadto jego brat Monobaze II, który po nim nastąpił, też się nawrócił oraz wszyscy członkowie rodziny królewskiej. Helena, żydowska królowa, wyruszyła do Jerozolimy na pielgrzymkę wraz ze swoim synem. Tam pomogła Judejczykom przetrwać skutki strasznej suszy, wspierając ich finansowo, i została nawet pochowana w świętym mieście, gdzie zbudowała sobie wspaniały „królewski grobowiec". Synowie Izatesa również wyruszyli do świętego miasta Judei, by studiować i ożenić się.

Nawróceni królowie Adiabene zadziwili nie tylko Józefa Flawiusza, a ich imiona są wzmiankowane z czcią w kronikach tradycji żydowskiej. Imię Monobaze wymieniane jest w Bereszit Rabba, w Jomma i Bawa Batra, a także w innych komentarzach. Trudno jest jednak ocenić, na ile judaizm rozprzestrzenił się wewnątrz kraju i jak głęboko wśród ludności Adiabene. We wstępie do *Wojny żydowskiej* Józef Flawiusz podaje, że Adiabenczycy dowiedzieli się o buncie zelotów dzięki aramejskiej wersji jego własnej książki[270], co oznaczałoby, że w królestwie było sporo nawróconych czytelników, którzy interesowali się losem wielkiej rewolty w Judei. Można sądzić, że niepokój wśród części arystokracji, związany z nawróceniem dynastii królewskiej, brał się z lęku, że pociągnie to za sobą zmianę zasad rządzenia

królestwem. Możliwe również, że królowie Adiabene nawrócili się, aby zyskać przychylność licznych Żydów i skłaniających się ku judaizmowi w Mezopotamii i móc przejąć dowodzenie tym wielkim imperium[271]. To nie był przypadek, że w buncie zelotów przeciw Rzymianom uczestniczyli emisariusze z Adiabene i kilku ich książąt zostało uprowadzonych w niewolę do Rzymu.

Królestwo Adiabene było pierwszą jednostką polityczną, która przeszła na judaizm poza samą Judeą, ale nie była ostatnią. Ten przypadek powstania dużej wspólnoty żydowskiej, która przetrwała do czasów nowożytnych, nie był odosobniony.

Prozelityzm żydowski w cesarstwie rzymskim

Podboje Aleksandra stworzyły otwarty obszar hellenistyczny, ekspansja Rzymu i powstanie olbrzymiego imperium dokończyło ten proces. Od tego momentu różne światy kulturowe usytuowane wokół Morza Śródziemnego dały się porwać dynamicznym procesem wzajemnego przenikania, z których powstały nowe zjawiska. W tym okresie brzegi Morza Śródziemnego przybliżyły się i przejście między wschodem a zachodem stało się łatwiejsze i szybsze. Budowa tego świata otworzyła nowe perspektywy dla judaizmu, który rzeczywiście urósł w siłę i w swoim apogeum obejmował siedem do ośmiu procent ludności cesarstwa, w większości mieszkańców miast. Słowo „Żyd” przestało określać ludzi wywodzących się z Judei, jak to było wcześniej, i zaczęło odnosić się do wszystkich nawróconych oraz ich potomków.

W szczytowym momencie ekspansji judaizmu na początku III wieku n.e. Kasjusz Dion odnotował te istotne zmiany historyczne, pisząc kategorycznie: „Nie wiem, skąd zaczęto ich tak nazywać, ale nazwa odnosi się także do innych ludzi, którzy choć obcoplemienni gorliwie naśladują ich obyczaje”[272]. Chrześcijański teolog Orygenes, który żył prawie w tym samym czasie, dodał: „Nazwa *Ioudaios* nie jest nazwą wspólnoty etnicznej, lecz wyboru (stylu życia). Jeśli ktoś nie był z narodu żydowskiego, poganin, lecz akceptujący zwyczaje Żydów i stawał się przez to prozelitą, to taka osoba i tak nazywana będzie *Ioudaios*”[273]. Żeby zrozumieć, w jaki sposób ci dwaj uczeni doszli do tych samych wniosków, trzeba cofnąć się w czasie, by prześledzić rozwój dyskursu o wyznawcach judaizmu w Rzymie od początku cesarstwa.

Pierwsza odnaleziona w dokumentacji rzymskiej wzmianka o judaizmie związana jest z konwersją i część piśmiennictwa dotyczącego Żydów, nie będących mieszkańcami Judei, będzie związana z tą centralną kwestią. Akty wrogości wobec Żydów, które od czasu do czasu wybuchały w Rzymie, wynikały głównie z kazań, które ci wygłaszali, zachęcając do swojej religii. Rzymianie byli w większości politeistami, tolerancyjnymi wobec innych wierzeń; praktykowanie religii żydowskiej było prawnie dozwolone (*religio licita*). Z tego powodu zasada wyjątkowości monoteizmu była niezrozumiała w Rzymie, a tym bardziej uparte zachęcanie do przystąpienia do tej religii, porzucenia dawnych wierzeń i zwyczajów przodków. Długi czas konwersja nie wzbudzała wrogości, ale niebawem okazało się, że prozelici

odrzucali bogów cesarstwa, co było postrzegane jako zagrożenie dla istniejącego ładu politycznego.

Według Waleriusza Maksymusa, żyjącego w tym samym czasie co Oktawian August, Żydzi i astrologowie zostali wygnani z Rzymu w roku 139 p.n.e. i odesłani do siebie, gdyż „próbowali zainfekować rzymskie zwyczaje swoim kultem Jupitera Sabaziosa”[274]. Należy pamiętać, że w tym samym czasie dynastia Machabeuszów, konsolidowała swoją władzę w Jerozolimie i w roku 142 p.n.e. przybyła do Rzymu delegacja dyplomatyczna z Szymonem synem Matatiasza na czele, która miała zawrzeć sojusz z rządzącymi. Żydowski monoteizm rozpoczynał swoją ekspansję, co wzmocniło jego wiarę w siebie i poczucie wyższości wobec pogan.

Nie posiadamy żadnej informacji na temat pochodzenia tych żydowskich kaznodziejów. Zdania na temat znaczenia wyrażenia „Jupiter Sabazios” również są podzielone. Być może chodzi o synkretyczny żydowsko-pogański kult, ale bardziej prawdopodobnie „Jupiter” oznacza Boga, a „Sabazios” – *sabaoth* czyli „wojska” albo „szabat” po hebrajsku. Warron, błyskotliwy erudyta, identyfikował Jupitera z żydowskim Bogiem i twierdził, że „imię, którym go nazywano, nie miało znaczenia, póki się rozumiało, że chodzi o to samo”[275].

Nie było to również jedyne wygnanie Żydów z Rzymu z powodu kampanii nawróceniowych: w roku 19 n.e., za rządów cesarza Tyberiusza, Żydzi i innowiercy zostali wypędzeni ze stolicy i tym razem w dużej liczbie. Tacyt opowiada w swoich *Rocznikach*, że „rozprawiano też nad wygnaniem egipskich i żydowskich kultów religijnych i przyszło do uchwały senatu, żeby cztery tysiące osób

z warstwy wyzwoleńców, które zarażone były tym zabobonem, a posiadały wymagany wiek, na wyspę Sardynię zawieziono”[276]. Inni historycy podają podobny opis. Swetoniusz dodaje, że „młodzież żydowską pod pozorem służby wojskowej poprzerzucał do prowincyj o niezdrowym klimacie”[277]. Kasjusz Dion pisze trochę później, że „gdy Żydzi przybyli do Rzymu w wielkiej liczbie i przekonali wiele osób do swoich racji, Tyberiusz wygnał większość z nich”[278]. Józef Flawiusz w swoich *Dawnych dziejach Izraela* dodaje egzotyczną anegdotę. Według niego czterech Żydów przekonało nawróconą arystokratkę o imieniu Fulwia, by podarowała złoto świątyni w Jerozolimie, lecz zamiast przesłać dar, czterej wspólnicy przywłaszczyli sobie pieniądze. Tyberiusz, usłyszawszy o tej sprawie, zdecydował o ukaraniu wszystkich wierzących Żydów zamieszkujących Rzym[279].

Trzecie wygnanie miało miejsce za czasów Klaudiusza w roku 49 n.e. Choć cesarz ten był uważany za sprzymierzeńca Żydów, Swetoniusz donosi, że „Żydów wypędził z Rzymu za to że nieustannie wichrzyli, podżegani przez jakiegoś Chrestosa”[280]. W tamtym okresie nie rozróżniano jeszcze dokładnie chrześcijaństwa od judaizmu, możliwe więc, że chodziło o wygnanie monoteistów żydowsko-chrześcijańskich. Istniały sekty żydowsko-chrześcijańskie oraz żydowsko-pogańskie i do roku 64 prawo rzymskie nie rozróżniało ich. Jeśli chodzi o to konkretne wydarzenie, to nie wiemy najważniejszego, gdyż Kasjusz Dion pisze, że Klaudiusz nie wygnał Żydów: „Żydzi znów stali się zbyt liczni, żeby można było ich wygnać z Rzymu nie powodując zamieszek, nie wypędził ich, lecz zabronił im gromadzić się, by żyć według zwyczajów ich ojców”[281].

Cyceron wspominał o dużej liczbie Żydów w Rzymie w I wieku p.n.e. i wiemy, że duża liczba wyznawców Jahwe uczestniczyła w pogrzebie Juliusza Cezara. Można więc zauważyć masową obecność Żydów w Rzymie na długo przed rokiem 70 n.e., czyli bez żadnego związku z wyobrażeniem „wypędzenia ludu" po zburzeniu Świątyni i buncie Bar Kochby. Tę znaczną liczebność Żydów można wytłumaczyć, według większości rzymskich świadectw, jedynie sukcesem w propagowaniu judaizmu. Niechęć władzy oraz niezadowolenie dużej części intelektualistów łacińskich wobec tego zjawiska jeszcze urosły, gdy się ono nasiliło.

Wielki poeta Horacy ośmieszył żydowską pasję nawracania w jednym ze swoich poematów: „mnoga się gawiedź poetów zjawi i w pomoc mi przyjdzie; więcej nas bowiem daleko, niźli ty sądzisz i zmusim waści, jak czynią Żydowie, stanąć przy naszej chorągwi"[282]. To zdanie mówi wiele o misjonarskim charakterze judaizmu tej epoki. Seneka, filozof, zjadliwie pisał o Żydach jako o przeklętym ludzie, gdyż ich przywódcy „zdobyli takie wpływy, że są teraz przyjmowani wszędzie na świecie. Zwyciężeni narzucają swoje prawa zwycięzcom"[283]. Tacyt, który niespecjalnie cenił Żydów, nienawidził jeszcze bardziej tych, co przeszli na judaizm: „Albowiem każdy nikczemnik, który religią swych ojców wzgardził, znosił tam daniny i składki, przez co wzmogła się potęga Judejczyków. [...] Ustanowili zwyczaj obrzezania, aby się po tej odrębności poznawać. Ci, którzy na ich wiarę przejdą, to samo praktykują, a te przede wszystkim zasady w nich się wpaja, aby gardzili bogami, wyparli się ojczyzny, za nic mieli rodziców, dzieci i braci"[284].

Juwenalis w swoich *Satyrach* z początku II wieku n.e. w wyjątkowo sarkastycznym tonie opisuje Żydów. Nie ukrywa swojej głębokiej pogardy wobec ruchu przystępowania do judaizmu, który dotykał wyższe sfery społeczeństwa rzymskiego. Opisuje to w szczegółach, szydząc z tej popularnej w Rzymie mody: „Innym znów los dał ojca, co święci sobotę. Więc czarną chmurę i bóstwa gdzieś w niebieskiej próżni, twierdzą, że ciało ludzkie niczym się nie różni od świni, której ojciec nie je, a niebawem urżną sobie... Ci zawsze gardzą rzymskim prawem, czczą tylko i studiują wciąż żydowskie prawo, które dostali w księdze za Mojżesza sprawą. Jeżeli ktoś wyznaje jakieś inne bogi, to mu do źródła z wodą nie pokażą drogi. A winien temu ojciec, który gnuśniał całkowicie, co siedem dni skracając przez to swoje życie”[285].

Pod koniec II wieku filozof Celsus, znany z pogardy dla chrześcijan, przejawiał trochę więcej pobłażania dla Żydów. Ale z powodu ciągłego wzrostu nawróceń i porzucania dawnych wierzeń, otwarcie wyrażał swoją wrogość wobec wielkiej liczby nawróconych: „gdyby zatem powiada, zgodnie z tym co powiedziałem, Żydzi ściśle przestrzegali swego prawa, to nie należałoby ich ganić. Godni nagany są raczej ci, którzy wzgardziwszy własnymi prawami przestrzegają prawa żydowskiego”[286].

Masowe zjawisko konwersji niepokoiło władze rzymskie i wywoływało reakcje odrzucenia u większej części najbardziej znanych intelektualistów. Przeszkadzało, gdyż judaizm stał się atrakcyjny dla szerokich kręgów społeczeństwa. Wszystkie powody, intelektualne i konceptualne, które później uczyniły

chrześcijaństwo tak pociągającym i przyczyniły się do jego zwycięstwa, były już zawarte w tymczasowym sukcesie judaizmu. Konserwatywni Rzymianie poczuli się zagrożeni i wyrażali swoje – uzasadnione w dłuższej perspektywie – lęki wobec nadchodzącej przyszłości.

Kryzys hedonistycznej kultury, brak wspólnych wartości skonsolidowanych wokół jednoczącego wierzenia i korupcja w strukturach władzy cesarskiej wymagały bardziej ścisłych systemów normatywnych i bardziej trwałych zasad rytualnych. I właśnie to religia żydowska mogła zapewnić. Odpoczynek w szabat, pojęcie zapłaty i wynagrodzenia, wiara w życie po życiu, zwłaszcza nadzieja na zmartwychwstanie były bardzo pociągającymi elementami, o wielkiej sile przekonywania, które zachęcały do przyjęcia wiary żydowskiej.

Nie można zapominać, że judaizm dawał również rzadkie poczucie przynależności do wspólnoty. A tego właśnie trzeba było ludziom w rozrastającym się świecie imperialnym, który był czynnikiem dezintegrującym stare tożsamości i tradycje. Niełatwo było się przystosować do systemu przykazań, ale przystąpienie do wybranego i świętego ludu dawało poczucie wyróżnienia, w zamian za wysoką cenę włożonego wysiłku. Najciekawszym elementem tego procesu był aspekt płci – to kobiety były siłą napędową tego wielkiego ruchu nawrócenia.

W książce Józefa Flawiusza widzieliśmy do jakiego stopnia judaizm był popularny wśród kobiet Damaszku oraz jak ważną rolę odegrała Helena, królowa Adiabene, w nawróceniu dynastii królewskiej. To nie przypadek również, że w *Starym Testamencie* Paweł z Tarsu (św. Paweł) wziął na ucznia syna „Żydówki, która

przyjęła wiarę, i ojca Greka” (Dz 16:1). W Rzymie również to kobiety łatwiej ulegały fascynacji naukami Mojżesza. Poeta Marcjalis, który pochodził z Półwyspu Iberyjskiego, kpił w swoich epigramach z kobiet, które obchodziły szabat[287]. Dokumentacja epigraficzna żydowskich katakumb nie świadczy o mniejszej liczbie nawróconych kobiet niż mężczyzn. Znaczący jest zapis dotyczący Paulli Veturii, która była „matroną” dwóch synagog i przybrała po nawróceniu imię Sara[288]. Fulwia, która według Józefa Flawiusza była przyczyną wygnania Żydów z Rzymu w 19 roku n.e., była również nawrócona. Pomponia Grecyna, żona Aulusa Plaucjusza, słynnego stratega, zdobywcy rzymskiej prowincji Brytania, została postawiona przed sądem i odrzucona przez swego męża za przyjęcie wiary żydowskiej (albo chrześcijańskiej). Cesarzowa Poppea Sabina, druga żona Nerona, nie ukrywała swojej przychylności dla religii żydowskiej. Te kobiety, oraz wiele innych, propagowały judaizm w wyższych sferach rzymskich. Ale wiele dowodów wskazuje również na popularność żydowskiej religii w niższych warstwach oraz wśród żołnierzy i wyzwolonych niewolników[289]. Zaczynając od Rzymu, przeniknęła ona do regionów Europy podbitych przez Rzymian, jak terytoria słowiańskie lub niemieckie, południe Galii i Hiszpania.

Centralna rola kobiet w procesie nawracania może świadczyć o szczególnym ich zainteresowaniu ustanowieniem nowego systemu wartości wobec dawnych relacji małżeńskich. Przedkładały reguły rodzinnej czystości nad pogańskie praktyki życia codziennego. Można również tłumaczyć to faktem, że kobiety nie musiały się obrzezać, przykazanie to bowiem wywoływało

największy opór wśród nawracających się. Ponadto w II wieku n.e. Hadrian zakazał praktyki obrzezania; jego następca Antoninus Pius, choć zezwolił na obrzezanie synów, zakazał go tym, którzy sami nie byli dziećmi Żydów, aby przyhamować tempo nawróceń. Był to dodatkowy czynnik, który wpłynął na powstanie obok grupy w pełni nawróconych nowej kategorii wiernych, nazywających siebie „bogobojnym". Nazwa ta wydaje się mutacją „bojących się Jahwe" (po grecku *sebomenoi* i *metuentes* po łacinie) [290].

Ci „półnawróceni" powiększali krąg peryferyjny otaczający rdzeń judaizmu. Uczestniczyli w obrzędach kultu, zbierali się w synagogach, ale nie musieli dopełniać wszystkich obowiązków religijnych. Józef Flawiusz wspomina o nich wielokrotnie i opisuje żonę cesarza Nerona jako „bogobojną". To określenie pojawia się również w inskrypcjach ruin synagog i katakumb odkrytych w Rzymie.

Nowy Testament potwierdza również ich masową obecność: „Przebywali wtedy w Jerozolimie pobożni Żydzi ze wszystkich narodów pod słońcem" (Dz 3:5). Gdy św. Paweł przybył do Antiochii, poszedł do synagogi w dzień szabatu i zaczął kazanie od słów: „Słuchajcie, Izraelici i wy, którzy boicie się Boga!" (*Ibid*. 13:16). Jeśli niektórzy słuchacze byli zaskoczeni takim sformułowaniem, dalszy ciąg lepiej wyjaśnił rozróżnienie: „Bracia, synowie rodu Abrahama, i ci spośród was, którzy się boją Boga! Nam została przekazana nauka o tym zbawieniu" (*Ibid.* 13:26). W tekście powiedziane jest również: „A po zakończeniu zebrania, wielu Żydów i pobożnych prozelitów towarzyszyło Pawłowi i Barnabie, którzy w rozmowie starali się zachęcić ich do

wytrwania w łasce Boga" (*Ibid.* 13:43). Tydzień później wybuchł konflikt między Żydami zelotami a dwoma apostołami i „Żydzi podburzyli pobożne, a wpływowe niewiasty i znaczniejszych obywateli, wzniecili prześladowanie Pawła i Barnaby i wyrzucili ich ze swoich granic" (*Ibid.* 13:50). Dwaj misjonarze szli dalej, aż dotarli do miasta Filippi w Macedonii. Ujrzeli tam wśród kobiet, które się zebrały, jedną, o której napisali: „Przysłuchiwała się nam też pewna „bojąca się Boga" kobieta z miasta Tiatyry imieniem Lidia, która sprzedawała purpurę". W końcu przyjęła chrzest ze wszystkimi członkami swojej rodziny (*ibid.* 16:14)[291].

Dokładnie w tej szarej strefie między słabnącym pogaństwem, częściowym nawróceniem a całkowitą judeizacją, przedarło się chrześcijaństwo i wzrosło w siłę. Pomiędzy judaizmem w pełnej ekspansji a mnogością synkretyzmów religijnych, ta bardziej otwarta i elastyczna religia skonsolidowała się, przystosowując do tych, którzy byli gotowi ją przyjąć. Zaskakujące, do jakiego stopnia wyznawcy Jezusa, autorzy *Nowego Testamentu*, byli świadomi odmiennej natury tych dwóch sposobów nawracania. *Ewangelia według św. Mateusza* dostarcza nam dodatkowe świadectwo nie tylko ewidentnego głoszenia religii żydowskiej, lecz również granic jej skuteczności: „Biada wam, uczeni w Piśmie i faryzeusze, obłudnicy, bo przemierzacie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę. A gdy się nim stanie, czynicie go dwakroć bardziej winnym piekła niż wy sami" (Mt 23:15)[292].

Oczywiście, są to krytyki profesjonalnych kaznodziejów, doświadczonych w atakowaniu rygorystycznych przykazań kultu, od którego zaczynali się oddalać. Ci nowi kaznodzieje lepiej umieli interpretować wrażliwość chylącego się ku upadkowi świata

politeistycznego i zaproponować bardziej „przyjazne” i bardziej „wyrafinowane” podejście do monoteistycznej wiary. Ale jakie były stanowiska ich konkurentów, żydowskich erudytów tradycjonalistów, wobec polityki nawracania i wielkiej konsolidacji judaizmu?

Prozelityzm w świecie judaizmu rabinicznego

Widzieliśmy wcześniej, że od czasu hellenistycznych pisarzy żydowskich z II wieku p.n.e. do Filona z Aleksandrii na początku I wieku n.e., nie tylko przechodzenie na judaizm było przyjmowane jako dobrodziejstwo, lecz nawet niektóre dzieła literackie je promowały. Książki te mogą być uważane za bezpośredni efekt myśli zawartych już w różnych księgach *Starego Testamentu* napisanych pod koniec okresu perskiego, podobnie literatura chrześcijańska jest bezpośrednią kontynuacją hellenistycznej literatury żydowskiej. Kosmopolityzm intelektualny, powstały ze spotkania judaizmu z hellenizmem, użyźnił ziemię, na której rozwinęła się rewolucja paulińska, po czym nastąpiła całkowita zmiana kształtu kulturowego w świecie starożytnym.

Z obszaru rozciągającego się od Syjonu po Aleksandrię miało przyjść uniwersalne „nauczanie”, podczas gdy w Judei i Babilonii rozwinął się judaizm faryzejski, niosący nowe zasady religii i kultu, które będą przekazane dalszym pokoleniom. Uczeni, zwani mędrcami, a potem tanaitami i amoraitami, zaczęli

dostrzegać przed zburzeniem Świątyni, lecz również po nim, formę do odlania żelaznej wiary tej upartej mniejszości, która się ostanie, pomimo wielu trudności, pośród cywilizacji i wierzeń znacznie większych i potężniejszych od niej. Błędem jednak jest przypisywać tym grupom skłonności do odrzucania prozelityzmu i zniechęcania do nawracania. W dialektyce cierpienia, która wynikła z interakcji między judaizmem faryzejskim a chrześcijaństwem paulińskim, skłonność do zamykania się w sobie istotnie wzięła górę, głównie w dominujących ośrodkach basenu Morza Śródziemnego, a następnie Europy. Jednak prozelityczny pęd utrzymał się jeszcze długo.

Zasada Rabbiego Chelbo, prawdopodobnie z IV wieku n.e., według której „konwertyci są w Izraelu niczym łuszczyca" (Jewamot) – zasada powtarzana codziennie – nie odzwierciedla w żaden sposób stanowiska *Talmudu* wobec konwersji i konwertytów, gdyż można jej przeciwstawić równie zdecydowany cytat Rabbiego Eleazara, który nakazuje: „Ten który jest Święty, niech będzie pochwalony, wypędził Żydów pośród narody tylko po to, by dołączyć do nich konwertytów" (Pesachim). Oznacza to, że cierpienia wygnania i rozłąka z Ziemią Świętą miały jedynie na celu doprowadzić do zwiększenia liczby adeptów judaizmu i jego wzmocnienia. Między tymi dwoma stwierdzeniami jest cały wachlarz różnych podejść, uwarunkowanych historią pierwszych wieków naszej ery i przez osobiste cechy każdego z rabinów.

Trudno podać dokładną datę każdego stanowiska i objaśnienia na ten temat zawartego w halasze. Można zaproponować hipotezę, według której pojawienie się negatywnych wyrażeń na temat konwersji świadczyło o okresach marazmu, buntach

i prześladowaniach, a odwrotnie okresy spokojniejsze wzmacniały tendencje do otwarcia i pragnienie ekspansji. W sumie, to nie opór pogaństwa, lecz wzrost chrześcijaństwa, uważanego za niebezpieczną herezję, spowodował zdwojenie ostrożności w kwestii nawracania. Tryumf chrześcijaństwa w IV wieku położył ostatecznie kres prozelickiej pasji u Żydów w wielkich ośrodkach kulturalnych i nawet wywołał odruch wymazywania tego zjawiska z żydowskich annałów.

Miszna, *Talmud* oraz rozmaite komentarze pełne były deklaracji i dyskusji, których głównym celem było przekonanie jak największej liczby ludzi, że należy być gościnnym wobec obcych. Seria decyzji halachy ograniczała odruch wykluczenia, typowy dla każdej struktury społecznej, która ma przyjąć nowych partnerów.

Istnieje opis przypadku nawrócenia na wielką skalę w czasach tanaitów w *Szir haszirim Rabba* (komentarz do *Pieśni nad Pieśniami*): „Gdy stary mężczyzna usiadł modlić się, wielu prozelitów nawróciło się". Komentarz Rabba do *Księgi Koheleta* potwierdza zjawisko konwersji: „Wszystkie rzeki wpadają do morza i morze nie przelewa się. Wszyscy konwertyci udają się do Izraela i nigdy nie jest ich za dużo w Izraelu". Można tam znaleźć inne podobne uwagi, które pokazują judaizm otwarty na napływ obcych.

Różni rabini nalegali na konieczność integrowania obcych i nie wahali się żądać ich całkowitej asymilacji we wspólnoty wiernych. Według *Miszny*, Mędrcy *Talmudu* zarządzili zakaz przypominania obcemu jego pochodzenia: „A gdyby był synem obcego – nie mów mu: Pamiętaj czyny twoich przodków" (Bawa Mecyja). Również w Tosefcie do tego traktatu jest napisane: „W obecności

konwertyty, który przychodzi studiować *Torę*, nie powiemy: Zobaczcie tego co przyszedł się uczyć, żywił się padliną i odrażającymi zwierzętami, nieczystymi". W Tosefcie można również znaleźć zalecenia: „Każda osoba chowająca się pod skrzydłami Boga musi być traktowana jakby została tam stworzona, jakby była jego potomstwem narodzonym z niego". Albo: „Dlaczego wszyscy chcą się żenić z konwertytką a nikt nie interesuje się wyzwoloną niewolnicą? Dlatego, że konwertytka dobrze się zachowuje podczas gdy służąca jest rozwiązła" (Horajot).

Talmud jerozolimski tak jak *Talmud babiloński* zawierają wiele stwierdzeń przychylnych konwertytom. Jednak można tam również znaleźć wersety wyrażające podejrzliwość w stosunku do zbliżenia z obcymi: „Rabbi Eliezer ben Jacob mówi, że obcy jest z natury zły, że jest napisane w wielu miejscach, że należy się go strzec" (Gerim); „Nieszczęście za nieszczęściem spadnie na tych, co przyjmują konwertytów" (Jewamot); „Konwertyci i ci, co bawią się z noworodkami opóźniają nadejście Mesjasza" (Nida); i tak dalej. Gdzieniegdzie pojawiły się próby ustanowienia hierarchii między Żydami „z urodzenia" a Żydami nawróconymi. Jednak większość badaczy jest zgodna, że zawsze więcej było przychylności i zachęt do konwersji niż jej przeciwników. Możliwe, że poza terytorium Judei dominowało podejście bardziej otwarte i gościnne[293].

Należy zachować w pamięci fakt, że niektórzy mędrcy sami byli konwertytami lub synami konwertytów i często legislacja dotyczyła ich osobiście. Za panowania Aleksandry Salome, po apogeum procesu nawracania siłą przez Machabeuszów, dwóch

konwertytów piastowało ważne stanowiska na czele hierarchii religijnej królestwa Judei: Szmaja i Awtalon. Była to jedna z par wysokich dygnitarzy z początku krystalizacji judaizmu za czasów Drugiej Świątyni. Jeden przewodniczył Sanhedrynowi, drugi był jego wiceprzewodniczącym. Obaj byli ojcami duchowymi słynnych rabinów Hillela i Szammaja, którzy przejęli po nich funkcje. Ben Bagbag, znany pod imieniem Rabbiego Jachanana Konwertyty, oraz Ben Haa-Haa byli również znanymi i cenionymi konwertytami. Także Rabbiemu Akibie przypisuje się przodków konwertytów, a Mojżesz Majmonides twierdził w Średniowieczu, ze jego ojciec był *guer cedek* (konwertyta). Nawet jego uczeń Rabbi Meir był, według większości źródeł, uważany za syna konwertytów. W ramach tej niekompletnej listy nie można nie wspomnieć imienia Akwili z Synopy, tłumacza *Biblii* na grecki (a nie na aramejski). Niektórzy sądzą, że jego drugim imieniem było Onkelos, inni, że chodzi o innego ważnego konwertytę. Tak czy inaczej, ta podziwiana w II wieku n.e. postać była pochodzenia rzymskiego, a według tradycji (zarówno żydowskiej, jak chrześcijańskiej) miała ona powiązania rodzinne z cesarzem Hadrianem.

Byli też inni rabini pochodzenia prozelickiego, lecz nie mamy informacji na temat liczby konwertytów wśród ich wiernych, gdyż, jak zawsze, świadectwa historyczne dotyczą wyłącznie elit. Dlatego wiemy o synach konwertytów, którzy zostali królami lub przywódcami rebelii, jak na przykład Herod lub Szymon Bar Giora, lecz niestety nie możemy ocenić, jaką stanowili część społeczeństwa, które praktykowało judaizm. Ogólną tendencją, z powodu głębokiej pogardy w stosunku do pogaństwa, było

zacieranie hańbiącej przeszłości konwertyty i traktowanie go jak „małego noworodka” (Jewamot). Jego poprzednia tożsamość niemal zawsze była ukrywana. W trzecim pokoleniu potomkowie konwertytów stawali się pełnoprawnymi Żydami, a ich „obce” kulturze żydowskiej korzenie były zapomniane (potem uważano konwertytów za dusze żydowskie, które w bardzo subtelny sposób powróciły na ziemię)[294].

Talmud wspomina o dyskusji na temat odpowiedniej procedury przyjmowania wiary żydowskiej przez innowiercę. Jedni utrzymywali, że obrzezanie wystarcza, podczas gdy inni upierali się, że ważniejsze jest oczyszczenie w rytualnej kąpieli. W końcu zadecydowano, że obie czynność są obowiązkowe, by mężczyzna mógł stać się żydem. Trzecie wymaganie – ofiara – zostało zlikwidowane wraz ze zburzeniem Drugiej Świątyni. Wiemy, że obrzezanie miało większą wagę niż oczyszczenie; Józef Flawiusz i Filon nie wspominają, na przykład, tego drugiego wymogu konwersji. Można więc przypuszczać, że został później wprowadzony do obrządku żydowskiego. Co ciekawe, judaizm rabiniczny i chrześcijaństwo paulińskie przyjęły niemal dokładnie w tym samym okresie chrzest, który pozostał jedną ze wspólnych podstaw kultu obu religii.

Wśród bogobojnych, półkonwertytów, pełnych konwertytów, Żydów-chrześcijan i Żydów z urodzenia, zmniejszenie obowiązków religijnych, przy jednoczesnym zachowaniu wiary w jednego Boga, było procesem rewolucyjnym, uwalniającym i uspokajającym. Żeby stawić czoło prześladowaniom i zewnętrznej wrogości, rosnący w siłę monoteizm musiał zmniejszyć presję zakazów, które pochodziły jeszcze z czasów Ezdrasza i Nehemiasza.

Dlatego w kształtującym się chrześcijaństwie równość między nowymi i starymi członkami była niemal całkowita, a nawet w pewnym sensie preferowano „ubogich duchem", czyli świeżo nawróconych. Młoda religia całkowicie obaliła w ten sposób element wyjątkowości pochodzenia, która została ograniczona do Jezusa, syna Boga. Pozostał mesjanistyczno-uniwersalny cel: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami" (Ga 3:28-29).

Święty Paweł dokończył przekształcenia „Izraela ciała" w „Izrael ducha". Taki zabieg lepiej odpowiadał otwartej i elastycznej polityce tożsamościowej typowej dla cesarstwa rzymskiego. Nic więc dziwnego, że ten dynamiczny prąd monoteistyczny ogłosił wiarę w miłosierdzie i łaskę dla wszystkich (potwierdzając zmartwychwstanie co najmniej jednego umarłego) i zatryumfował w końcu nad pogaństwem, eliminując go z obszaru europejskiego i wysyłając na śmietnik historii.

Wszystko świadczy za tym, że upadek buntu zelotów w latach 66-70 nie zahamował wielkiej fali prozelityzmu wywołanej niemal dwieście lat wcześniej przez rewoltę Machabeuszów. Ale klęska dwóch kolejnych wyzwań rzuconych politeizmowi greckiemu i rzymskiemu – zbrojna rebelia wspólnot żydowskich południowej części basenu Morza Śródziemnego w latach 115-117 i bunt Bar Kochby w 131-135 n.e. – osłabiła judaizm i samych wiernych, spowolniła napływ nowych i otworzyła drogę bardziej

pacyfistycznej strategii zdobywania chrześcijańskiej „religii miłości”.

Od III wieku n.e. liczba Żydów w rejonie śródziemnomorskim zaczęła powoli spadać i pozostała w miarę stała aż do nadejścia islamu, w Judei i na zachodzie Afryki Północnej. Ten spadek demograficzny był konsekwencją nie tylko masakr podczas buntów lub „powrotu” wiernych do pogaństwa, lecz przede wszystkim przechodzenia wiernych na chrześcijaństwo. Gdy młoda religia doszła do władzy na początku IV wieku, zadała – jak się wydaje – śmiertelny cios ekspansji judaizmu.

Trzeba jednak prześledzić dekrety cesarza Konstantyna Wielkiego i jego spadkobierców, żeby zrozumieć, że pomimo osłabienia trendu nawracanie na judaizm nadal występowało aż do IV wieku n.e., i zgłębić powody zamykania się w sobie judaizmu na wybrzeżach Morza Śródziemnego. Nawrócony na chrześcijaństwo cesarz wznowił dekret Antoniusa Piusa, o którym była mowa wcześniej, zakazujący od II wieku n.e. obrzezania synów tych, którzy nie byli Żydami z urodzenia. Żydzi od zawsze mieli zwyczaj nawracania swoich niewolników; formalny zakaz tej praktyki uniemożliwił im posiadanie chrześcijańskich niewolników[295]. Syn Konstantyna zaostrzył jeszcze środki dyskryminujące: do zakazu obrzezania konwertytów dołączył zakaz praktyki rytualnej kąpieli dla kobiet przechodzących na judaizm i zlikwidował prawo Żydów do poślubiania nie-Żydówek.

Status prawny Żydów nie uległ dramatycznym zmianom, ale za obrzezanie niewolnika groziła kara śmierci, posiadanie chrześcijańskiego niewolnika pociągało za sobą konfiskatę dóbr, a jakakolwiek krzywda wyrządzona Żydowi, który przeszedł na

chrześcijaństwo, prowadziła do śmierci. Nowym wyznawcom judaizmu groziła konfiskata mienia. W świecie pogańskim, pomimo prześladowań, religia żydowska była uznawana i zgodna z prawem. Pod uciskającą władzą chrześcijaństwa przekształciła się w pogardzaną i odrzucaną sektę. Unicestwienie całkowite judaizmu nie było celem nowego Kościoła. Trzeba było go zachować, jak starą kobietę, zniszczoną i niegodną, która już dawno zrezygnowała z zalotników i której upadek świadczył o autentycznym prawie nowych zwycięzców.

W tym kontekście nie ma nic dziwnego w tym, że populacja żydowska wokół basenu Morza Śródziemnego zmniejszała się błyskawicznie. Historycy syjonistyczni sugerowali wytłumaczenie, jak to zobaczymy w kolejnym rozdziale, jakoby ci, którzy opuścili judaizm pod presją zakazów i izolacji, pochodzili z tłumu nowych konwertytów. Twardy „etniczny" rdzeń, „owoc trzewi" żydowskich – pojęcie, które często spotykamy w syjonistycznej historiografii – zachował ducha wiary i pozostał wierny judaizmowi. Oczywiście, nie ma najmniejszego dowodu potwierdzającego interpretację fołkistowską tego typu. Można równie dobrze twierdzić, że liczne rodziny, które przeszły na judaizm z przekonania, lub nawet pierwsze pokolenie ich potomków, mocniej trzymają się wiary niż ci, którzy wyrośli w niej i nie musieli dokonać wysiłku, wymaganego przez akt konwersji. Neofici i ich dzieci zazwyczaj o wiele bardziej gorliwie praktykują nową religię niż starzy wyznawcy. Czyż Rabbi Szymon Bar Johai, tanaita, nie oświadczył w Mechilta, który jest mu przypisywany, że dobry Bóg woli konwertytów od urodzonych Żydów? Trzeba po prostu spojrzeć prawdzie w oczy: nigdy nie dowiemy się, kim byli ci, którzy za

wszelką cenę chcieli pozostać wierni religii wyznawanej przez mniejszość, i ci, którzy postanowili dołączyć do dominującej wiary.

Od czasu późnych amoraitów, czyli w IV wieku i później, elita rabinacka żydowskiej mniejszości traktowała akt konwersji jak czarną chmurę zagrażającą istnieniu wspólnoty. Centralna żydowska polityka tożsamościowa zmieniła wówczas kierunek: zastosowała cenzurę wewnętrzną na swoje najbardziej ewidentne deklaracje ideologiczne, przyjęła dekrety chrześcijańskiego królestwa i przekształciła się w dużej mierze w zamknięte ugrupowanie traktujące z podejrzliwością i odrzucające każdego chętnego, który pukał do jej drzwi. Taka polityka tożsamościowa była warunkiem przeżycia w świecie chrześcijańskim.

Jednak prozelicki monoteizm żydowski nie chciał dać za wygraną. Powoli przemieścił się na krańce „cywilizacji", kontynuował swoją działalność rekrutacyjną na obrzeżach świata chrześcijańskiego i w niektórych specyficznych obszarach odniósł dość duże sukcesy.

Zanim przejdziemy do decydującego pytania, od którego zależy liczba wyznawców judaizmu w historii, należy na chwilę się jeszcze zatrzymać nad losem regionu, skąd wyruszyła kampania nawracania, która zrodziła wyobrażenie długiego „Wygnania" – Judei, zwanej Palestyną od II wieku n.e. przez rzymskich gubernatorów i różnych ich następców, którą żydowscy mędrcy w odpowiedzi i w ramach obrony zaczęli nazywać, między innymi, „Ziemią Izraela".

Smutny los mieszkańców Judei

Jeśli mieszkańcy Judei nie zostali wypędzeni ze swojego kraju i nigdy nie było masowej emigracji tego chłopskiego ludu, to właściwie jakie były historyczne dzieje większości tej populacji? To pytanie padło, jak zobaczymy, na początku powstania żydowskiego ruchu narodowego, potem znikło, z całą pewnością nie przez przypadek, w czarnej dziurze narodowej pamięci.

Widzieliśmy w tym rozdziale, że Icchak Baer i Ben-Zion Dinur, pierwsi profesjonalni historycy Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, doskonale wiedzieli, że żadne wypędzenie nie nastąpiło wraz ze zburzeniem Drugiej Świątyni, i przesunęli „Wygnanie" na VII wiek n.e., czyli okres podbojów muzułmańskich. Według ich opisu, jedynie pojawienie się Arabów wywołało demograficzne trzęsienie ziemi, które wykorzeniło większość Judejczyków z ich ojczyzny, a ich dziedzictwo przeszło w ręce „obcych". Biorąc pod uwagę masowe uczestnictwo w buncie Bar Kochby oraz rozwój kultury i rolnictwa społeczeństwa judejskiego w czasie Jehudy Hanassiego, a nawet później, można bez wątpienia zgodzić się z pionierskimi historykami, że nie było żadnego wygnania „ludu Izraela" po zburzeniu Świątyni. Większość badaczy przyznaje zresztą, że między zburzeniem z roku 70 n.e. a podbojem arabskim ludność judejska stanowiła większość na obszarze rozciągającym się między Jordanem a morzem. Ale z drugiej strony trudno zaakceptować poprawkę chronologiczną przesuwającą „przymusowe opuszczenie kraju" na VII wiek n.e. Według Dinura kraj zmienił właścicieli dopiero na skutek „nieustannych wypadów ludów pustynnych na ich ziemie i mieszania się z elementami obcymi (syryjsko-aramejskimi),

które je okupowały, oddania rolnictwa w ręce nowych zdobywców oraz wywłaszczania Żydów z ich ziemi”[296].

Czy Arabowie rzeczywiście prowadzili politykę kolonizacji ziem? Gdzie znikły setki tysięcy wywłaszczonych chłopów? Czy otrzymali lub zdobyli w tym samym okresie inne ziemie w innym państwie? Czy stworzyli kolonie Hebrajczyków w innych odległych bądź bliskich miejscach? A może „lud ziemi” przeprowadził w VII wieku cudowną przemianę zawodową i zmienił się w lud kupców i zręcznych bankierów, którzy przemieszczali się po obcych ziemiach po drugiej stronie morza? Syjonistyczny historiograficzny dyskurs jeszcze nie znalazł logicznych i zadowalających odpowiedzi na te pytania.

Po przejściu w roku 324 prowincji Syropalestyna pod protektorat chrześcijański, część ludności Judei nawróciła się na chrześcijaństwo. Jerozolima, w której w I wieku rodowici Judejczycy stworzyli pierwszą wspólnotę chrześcijańską[297] i skąd po buncie Bar Kochby zostali wypędzeni wszyscy obrzezani, przekształcała się pomału w miasto w większości chrześcijańskie. Również w innych miastach Żydzi zaczęli przechodzić na chrześcijaństwo. Cezarea stała się ważnym ośrodkiem chrześcijańskim i lista uczestników pierwszego Soboru Nicejskiego w 325 roku n.e. pokazuje, że wspólnoty wyznawców Jezusa znajdowały się również w Gazie, Jawnie, Aszkelonie, Aszdodzie, Lodzie, Scytopolis i innych miastach. Żydzi zaczynali znikać z Judei, gdyż prawdopodobnie wielu z nich przyjęło chrześcijaństwo. Ale jak świadczą większość ruin oraz teksty, ekspansja chrześcijańska nie wyeliminowała zupełnie żydowskiej obecności w kraju i dość stabilna grupa wiernych judaizmowi

utrzymała się wśród lokalnej ludności. Społeczność ta składała się jeszcze, oprócz nowych chrześcijan, z dość dużej mniejszości samarytańskiej i oczywiście wieśniaków, którzy jeszcze długo trzymali się swoich pogańskich wierzeń. Tradycja judaizmu rabininicznego, z powodu swoich, jeszcze ścisłych, więzi z Babilonem, skutecznie hamowała możliwości prozelickie dynamicznego chrześcijaństwa na całym terytorium Ziemi Świętej. Represje przeprowadzane przez władze chrześcijańskie z Bizancjum nie dały rady pokonać potęgi żydowskiej wiary i kultu, o czym świadczą budowane świątynie oraz ostatni bunt w Galilei w 614 roku pod przywództwem Beniamina z Tyberiady[298].

Tak jak Baer, Dinur i inni historycy syjonistyczni byli przekonani, że charakter obecności żydowskiej w Judei zmienił się radykalnie wraz z podbojem arabskim w VII wieku. Jednak decydujący zwrot nie nastąpił, jak uważali, po wypędzeniu Judejczyków z ich kraju, gdyż nie ma po tym śladu w świadectwach historycznych. Palestyna, niegdysiejsza Judea, nie została zalana przez masę emigrantów z pustyni i Półwyspu Arabskiego, którzy przegonili ludność tubylczą. Zdobywcy nie prowadzili polityki odrywania od ziemi i wypędzania chłopów judejskich ani wyznawców Jahwe, ani tych, którzy zaczynali wierzyć w przykazania Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego.

Armia muzułmańska, która pojawiła się niczym pustynna burza i zdobyła region w latach 638-643, była dość ograniczonych rozmiarów; według szacunków liczyła maksymalnie do czterdziestu sześciu tysięcy żołnierzy. Spora część tej siły militarnej została później przeniesiona, by walczyć na innych

frontach, na obrzeżach cesarstwa bizantyjskiego. Ulokowanie na miejscu garnizonu kilku tysięcy żołnierzy spowodowało oczywiście przybycie ich rodzin, a zdobywcy z pewnością przywłaszczyli sobie skonfiskowane ziemie, lecz nie mogło to w żadnym wypadku spowodować głębokich zmian w lokalnym składzie demograficznym. Niewielka część podbitej ludności mogła zostać przekształcona w połowników. Ponadto podbój arabski spowodował przerwanie kwitnącego handlu, który rozwijał się na wybrzeżu śródziemnomorskim, co pociągnęło za sobą powolny spadek demograficzny, który dotknął cały region. Jednak nie ma żadnego dowodu potwierdzającego tezę, jakoby ta redukcja ludności skutkowała zamianą „ludów".

Jeden z sekretów siły armii muzułmańskiej krył się w jej „liberalizmie" i tolerancji w stosunku do wierzeń podbitych ludów, oczywiście pod warunkiem, że były one monoteistyczne. Instrukcje Mahometa uznają Żydów i chrześcijan za „ludzi Księgi" i dają status chroniony przez prawo. Słynny list adresowany przez proroka islamu do wodzów armii walczących na południu Arabii zawierał te oto słowa: „Każdy nawrócony na islam, czy jest Żydem, czy chrześcijaninem, musi zostać przyjęty jako wierny – jego prawa i obowiązki są takie same. A ten, kto chce pozostać przy judaizmie lub chrześcijaństwie, nie musi zmieniać religii, ale musi zapłacić pogłówne narzucone każdemu dorosłemu, mężczyźnie lub kobiecie, wolnemu lub niewolnikowi"[299]. Dlatego nie należy się dziwić, że po ciężkich prześladowaniach z czasów cesarstwa bizantyjskiego Żydzi przyjęli arabskich zdobywców przychylnie, a nawet z entuzjazmem. Żydowskie świadectwa

i źródła muzułmańskie wspominają o pomocy, jakiej Żydzi udzielili zwycięskiej armii arabskiej.

Ostateczne zerwanie między judaizmem a chrześcijaństwem nastąpiło wraz z wprowadzeniem doktryny Trójcy Świętej przez chrześcijaństwo, co zaostrzyło rywalizację między tymi dwiema religiami. Rozłam jeszcze bardziej się pogłębił wraz z wypracowaniem mitu o bogobójstwie, który wzmógł wzajemne animozje, a próby ucisku ze strony tryumfującego chrześcijaństwa nie polepszyły stosunków. Natomiast, pomimo konfliktów między Mahometem a plemionami żydowskimi z Półwyspu Arabskiego – jedno z nich zostało nawet wypędzone do Jerycha – nadejście islamu zostało przyjęte przez wielu Żydów jako wyzwolenie od ciężkich prześladowań, a nawet jako możliwość nadejścia Mesjasza. Wieść o pojawieniu się nowego proroka z pustyni przekazywana była z ust do ust i podniosła morale wiernych judaizmowi. Ponadto Mahomet uważał się za spadkobiercę dawnych proroków, nie twierdząc, że jest synem Boga.

Sebeos, armeński biskup z VII wieku, opisywał zdobycie Palestyny przez Arabów jako odzew potomków Izmaela na apele potomków Izaaka o pomoc w walce przeciwko cesarstwu bizantyjskiemu, zgodnie z obietnicą boską daną Abrahamowi, ich wspólnemu przodkowi[300]. W liście napisanym przez Żyda żyjącego w tamtych czasach czytamy: „I królestwo Izmaela zostało przyjęte jak akt woli boskiej, gdyż otaczał nas swoją dobrocią. Gdy się rozprzestrzenili i zdobyli kraj Gazeli (Judeę) z rąk Idumei, i najechali Jerozolimę, towarzyszyli im potomkowie Izraela. Pokazano im miejsce Świątyni i tam zamieszkali, żeby żyć po dziś dzień. Musieli spełnić pewne warunki, gdyż chcieli czcić

Świątynię, chronić ją od nieczystości i modlić się w jej ścianach, tak żeby nikt temu nie przeczył”[301].

Ten idylliczny opis wspólnego podboju był może trochę przesadzony, ale inne źródła świadczą, że niektórzy uchodźcy, którzy uciekli z powodu prześladowań prowadzonych przez cesarstwo bizantyjskie, powrócili wraz ze zwycięską armią. Powrót Żydów do świętego miasta Jeruzalem był więc możliwy dzięki islamowi, co rozbudziło nadzieje na odbudowę Świątyni: „I tak władcy Izmaela zachowali się dobrze wobec nich i pozwolili Izraelowi uczęszczać do Świątyni i zbudować na jej miejscu synagogę i szkołę. A wszystkie wspólnoty Izraela bliskie Świątyni pielgrzymowały do niej w święta i przychodziły się modlić […]”[302].

Polityka pobierania podatków przez nowych najeźdźców również miała szczególny charakter – muzułmanin nie płacił ich w ogóle, jedynie innowiercy byli zobowiązani je uiszczać. Biorąc pod uwagę, jak łatwo jest przejść na islam, nic dziwnego, że szybko spora liczba nowych wiernych zasiliła szeregi muzułmanów. Wydaje się, że dla wielu zwolnienie z podatku warte było zmiany wiary, zwłaszcza że nowy Bóg był postrzegany jako bardzo podobny do starego. Wiemy również, że polityka podatkowa kalifów została później zmodyfikowana, gdyż nowo podbite ludy przechodziły masowo na islam i skarbce władców zapełniały się niewystarczająco.

Czy podobieństwo między religiami, względna tolerancja islamu w stosunku do innych wierzeń monoteistycznych i religijne opodatkowanie zachęciło wyznawców judaizmu, chrześcijaństwa i Samarytan do konwersji? Logika historii mówi, że tak musiało

być, ale trudno jest dać kategoryczną odpowiedź, biorąc pod uwagę skąpą ilość źródeł. Tradycyjne elity żydowskie ubolewały nad tym zjawiskiem (uważanym za unicestwienie), ale generalnie wolały ignorować problem. Historiografia syjonistyczna poszła tą samą drogą i blokowała każdą próbę debaty na ten temat. Ogólnie, porzucenie religii żydowskiej było tłumaczone, przy współczesnej wrażliwości, jako zdrada wobec „narodu" i traktowane jako tabu.

Jeśli w okresie bizantyjskim pomimo prześladowań budowano jeszcze jakieś synagogi, to po podboju arabskim pomału zaprzestano i żydowskie miejsca modlitwy stały się z czasem rzadsze. Nie będzie przesadą uznać, że Palestyna/ziemia Izraela przeszła proces konwersji rozłożony w długim czasie, co wpłynęło na „zniknięcie" większości żydowskiej.

Pamięć i zapomnienie „ludu ziemi"

Przepowiednia proroka z Babilonu „I znów zwróci uwagę na tych, co opuścili święte przymierze" (Dn 11:30) została skomentowana przez rabina Saadię Gaona w X wieku w następujący sposób: „Oni, Izmaelici z Jerozolimy, później sprofanowali wielką Świątynię". Słynny żydowski mędrzec, tłumacz *Biblii* na arabski, kontynuuje: „Przeciw Bogu będzie mówił rzeczy dziwne i dozna powodzenia, aż się wypełni gniew, bowiem to, co zostało postanowione, dokona się" (Dn 11:36); „Słowa wyrażające złość przeciw Bogu Wiecznemu, aż jego gniew na Izrael opadnie i Stwórca zniszczy wrogów Izraela". Dodał: „Wielu zaś, co posnęli

w prochu ziemi, zbudzi się” (Dn 12:2); „To będzie zmartwychwstanie synów Izraela, których przeznaczeniem jest życie wieczne, a ci, którzy się nie obudzą, to tacy, którzy opuścili drogi Pana, którzy zeszli poziom niżej w piekle, skazani będą na hańbę ciała”.

Te zdania napisane przez Saadię Gaona, pokazujące głęboką rozpacz wobec procesu konwersji na islam, zostały zacytowane i podkreślone w niezwykłym eseju napisanym w 1967 roku przez historyka Abrahama Polaka, założyciela Katedry Historii Środkowego Wschodu na uniwersytecie w Tel Awiwie[303]. Natychmiast po zdobyciu Cisjordanii i Strefy Gazy ten oryginalny badacz wyczuł, że kwestia podbitej ludności będzie w przyszłości źródłem nierozwiązywalnych problemów dla Państwa Izraela i z tego względu postanowił ostrożnie podnieść enigmatyczną kwestię „pochodzenia Arabów autochtonów”. Polak, syjonista z przekonania, który wykazał się dużą sprawnością w badaniu kultury islamu, nie lubił, jak zobaczymy w następnym rozdziale, nieuzasadnionych luk w pamięci. Nikt nie ośmielał się poruszyć tematu „tych, co opuścili święte przymierze”, tych Izmaelczyków z Jerozolimy czy „wrogów Izraela”, którzy opuścili drogi Pana. Dlatego Polak postanowił podjąć się tej niemal niemożliwej misji.

Jego duży esej nie miał na celu udowodnienia, że wszyscy Palestyńczycy byli bezpośrednimi i wyłącznymi potomkami Judejczyków. Będąc rozsądnym historykiem, zdawał sobie sprawę, że każda populacja na świecie na przestrzeni setek i tysięcy lat, zwłaszcza na tak ruchliwym obszarze, jak terytorium między Jordanem a morzem, musi się mieszać z sąsiadami, najeźdźcami lub podbitymi ludami. Przez wieki region był po kolei zajmowany

przez Greków, Persów, Arabów, Egipcjan i krzyżowców, którzy zawsze wtapiali się w ludność lokalną i asymilowali. Polak zaczynał od hipotezy, że istniało prawdopodobieństwo, iż Judejczycy zmienili wiarę, tak więc ciągłość demograficzna została zachowana w „ludzie ziemi" istniejącym od Starożytności po dzień dzisiejszy. Jednak uznał, że musi to być tematem poważnych badań historycznych. Tymczasem, jak wiadomo, czego historia nie chce opowiedzieć, po prostu się w niej nie pojawia. Żaden uniwersytet ani ciało badawcze nie przyszło z pomocą Polakowi, który nie otrzymał żadnego budżetu ani żadnego studenta do pomocy, aby zgłębić tę intrygującą kwestię.

Odważny orientalista z Tel Awiwu nie był pierwszym, który zajął się problematyką masowej konwersji na islam i podkreśli jej wagę we wstępie do swojego eseju. Na początku kolonizacji syjonistycznej i przed konsolidacją idei narodu wśród ludności palestyńskiej teza, według której większość mieszkańców Palestyny składała się w rzeczywistości z potomków Judejczyków, była szeroko rozpowszechniona i podzielana nawet przez znane osobowości.

Israël Belkind, jeden z pierwszych osadników przybyłych do Palestyny w 1882 roku, był jednym z liderów małego ruchu Bilu, który w rzeczywistości był pierwszą grupą syjonistyczną. Zawsze był przekonany o istnieniu ścisłej więzi historycznej między starodawnymi mieszkańcami a lokalnymi chłopami z jego czasów[304]. Tuż przed śmiercią podsumował swoje stanowisko w małej książeczce poświęconej w całości „drażliwym" problemom, które zostaną później odesłane do lamusa przez syjonistyczną historiografię. „Historycy naszych czasów mają

w zwyczaju opowiadać, że po zniszczeniu Jerozolimy przez Tytusa Żydzi rozpierzchli się po świecie i przestali żyć w swoim kraju. Ale jest to pomyłka historyczna, którą należy usunąć, aby prawdziwe fakty wyszły na jaw”[305].

Według Belkinda późniejsze bunty, powstanie Bar Kochby i potem, w VII wieku, rewolta w Galilei, świadczą, że większość ludu jeszcze długo zamieszkiwała swoje ziemie: „Ci, którzy wyjechali, należeli do warstw wyższych społeczeństwa, mędrcy, badacze *Tory*, którzy nauczali religii w kraju. [...] I być może ruch ten dotyczył również mieszkańców miast, którzy mogli się przemieszczać z większą swobodą. Ale rolnicy pozostali przywiązani do swojej ziemi”[306], i wiele dowodów potwierdza tę historyczną konkluzję.

Wiele nazw hebrajskich zostało zachowanych, czego nie można powiedzieć o nazwach greckich i rzymskich, które zostały nadane, a potem zmienione. Sporo grobów, świętych dla lokalnych mieszkańców, było pielęgnowanych wspólnie przez Żydów i muzułmanów. Potoczny język arabski posiada naleciałości z hebrajskich i aramejskich dialektów i dlatego różni się od literackiego arabskiego i tego mówionego w innych krajach arabskich. Lokalna ludność wcale nie określa się jako arabska; mieszkańcy definiują się jako muzułmanie lub fellachowie (rolnicy), natomiast Arabami określają Beduinów. Mentalność ludności niektórych regionów przypomina zachowanie dawnych Hebrajczyków.

Innymi słowy, Belkind był przekonany, że on sam i jego towarzysze, pierwsi osadnicy, spotkają w Palestynie „znaczną część synów naszego ludu, [...] integralną część nas samych i ciało

z naszego ciała”[307]. Pochodzenie „etniczne” było według niego o wiele bardziej żywe niż religia lub kultura życia codziennego, która z niej wypływała. Dlatego należało odnowić duchową więź z zagubioną częścią ludu żydowskiego, rozwinąć ją i podnieść jej poziom gospodarczy i połączyć się z nią w celu stworzenia wspólnego przyszłego życia. Drzwi szkół hebrajskich powinny stać otworem dla muzułmanów, nie obrażając ich wiary ani religii, i oprócz arabskiego uczyć ich hebrajskiego oraz „uniwersalnej kultury”.

Belkind nie był jedynym orędownikiem takiego podejścia historycznego i tak specyficznej strategii kulturowej. Ber Borochow, słynny przywódca i teoretyk syjonistycznej lewicy, myślał podobnie. W 1905 roku, w ramach debaty o Ugandzie, która poruszyła ruchem syjonistycznym, Borochow twardo bronił stanowiska przeciwnego Theodorowi Herzlowi. Był to, jak się mówiło w owych czasach, zdecydowany „palestynocentryk”, uważający, że jedynie kolonizacja Palestyny dawała szansę powodzenia ruchowi syjonistycznemu. Aby przekonać lewicowych czytelników, ten marksistowski syjonista proponował stanowisko historyczne, lekko etnocentryczne: „Ludność lokalna państwa Izrael [w oryginale Palestyny] jest bliższa Żydom swoim składem rasowym niż jakikolwiek inny lud, nawet bardziej niż inne ludy „semickie”; można wysunąć hipotezę, według której fellachowie z kraju Izrael [Palestyny] są bezpośrednimi potomkami wspólnot żydowskich i kananejskich z lekką domieszką krwi arabskiej; gdyż jak wiemy, Arabowie, ci dumni zwycięzcy, stosunkowo rzadko mieszali się z ludami, które podbijali w różnych krajach. [...] Zresztą wszyscy turyści-podróżnicy potwierdzają, że jest

niemożliwością rozpoznanie sefardyjskiego tragarza od zwykłego robotnika czy fellacha. [...] Wydaje się, że różnica rasowa między Żydem z Wygnania a fellachami z Państwa Izraela [Palestyńczykami] nie jest tak uderzająca jak między Żydami aszkenazyjskimi a sefardyjskimi”[308].

Borochow był przekonany, że to zbliżone pochodzenie ułatwi przyjęcie nowych osadników przez autochtonów, a fellachowie, którzy mieszkają wokół żydowskich osad, biorąc pod uwagę, że ich kultura była mniej rozwinięta, szybko przyjmą zwyczaje hebrajskie, a potem całkowicie się zintegrują. Narodowa wizja, oparta na domniemanej więzi krwi i odrobinie historii, podpowiadała, że „fellach mówiący po hebrajsku, ubierający się jak Żyd, przyjmujący sposób widzenia świata oraz obyczaje zwyczajnych Żydów w niczym nie będzie się różnił od Żyda”[309].

Do Poalei Sion, ruchu politycznego, którym kierował i który kształtował Borochow, należało dwóch młodych ludzi, którzy mieli się stać bardzo sławnymi. W 1918 roku, podczas pobytu w Nowym Jorku, Dawid Ben Gurion i Icchak Ben Zvi postanowili napisać socjohistoryczne dzieło, które zatytułowali *Erec Jisrael w przeszłości i dziś*. Choć oryginał powstał po hebrajsku, autorzy przetłumaczyli go na jidysz, aby trafić do szerokiej publiczności żydowsko-amerykańskiej. W tym okresie było to najważniejsze dzieło dotyczące „Erec Jisrael” (terytorium, które według autorów obejmowało oba brzegi Jordanu i rozciągało się od El-Arisz na południu po Tyr na północy) i odniosło duży sukces. Autorzy wykonali drobiazgową pracę badawczą, dane statystyczne oraz bibliografia były imponujące. Jeśli przymknąć oko na towarzyszący mu entuzjazm narodowy, dzieło zasługiwało w pełni

na miano pracy uniwersyteckiej. Przyszły premier Państwa Izraela stworzył dwie trzecie, a jedną trzecią drugi prezydent przyszłego państwa.

Ben Gurion napisał drugi rozdział, poświęcony historii fellachów i ich sytuacji teraźniejszej, z pomocą swojego przyjaciela i współautora dzieła. Obaj stwierdzają w nim stanowczo: „Fellachowie nie pochodzą od arabskich najeźdźców, którzy zdobyli Erec Jisrael i Syrię w VII wieku n.e. Zdobywcy nie eliminowali populacji lokalnych rolników, których napotykali. Wypędzali jedynie obcych władców bizantyjskich, nie czyniąc żadnej szkody ludności miejscowej. Arabowie nie próbowali się osiedlić. Synowie Arabów również nie uprawiali ziemi w miejscu ich uprzedniego zamieszkania. [...] Gdy podbijali nowe ziemie, nie szukali nowych terenów dla klasy rolników-osadników, niemal u nich nieistniejącej. To, co interesowało ich w nowych podbojach, dotyczyło polityki, religii i finansów – chcieli rządzić, rozpowszechniać islam i ściągać podatki”[310].

Rozsądek historyczny wskazywał, że mieszkańcy ziemi Palestyny musieli pochodzić z klasy chłopów judejskich, których muzułmańscy najeźdźcy podporządkowali sobie po zwycięstwie. „Twierdzenie, że po zdobyciu Jerozolimy przez Tytusa i klęsce buntu Bar Kochby Żydzi przestali zupełnie uprawiać ziemię Erec Jisrael, świadczy o całkowitej ignorancji historii Izraela i literatury z epoki. [...] Ludność miejscowa, pomimo represji i cierpień, pozostała na miejscu wierna sobie”[311].

Słowa te zostały napisane trzydzieści lat przed Deklaracją Niepodległości, która przypomina o wypędzeniu siłą całego narodu. Autorzy, obaj zagorzali syjoniści, chcieli przyłączyć się do

„tubylców” i wierzyli z całego serca, że będzie to możliwe dzięki ich wspólnym „etnicznym” korzeniom. Jeśli dawni żydowscy chłopi zmienili wiarę, to tylko pod presją czysto ekonomiczną, żeby uwolnić się od ciężaru podatków. Nie był to w żadnej mierze powód podpadający pod pojęcie zdrady narodowej. To właśnie pozostając na swojej ziemi, udowodnili wierność ojczyźnie. Dla Ben Guriona i Ben Zvi’ego religia muzułmańska, traktująca każdego konwertytę jak brata, usuwająca restrykcje polityczne i aspirująca do zamazania różnic społecznych, była, odwrotnie niż chrześcijaństwo, demokratyczna z natury[312].

Żydowskie pochodzenie fellachów mogło zostać udowodnione za pośrednictwem badań filologicznych nad tubylczym językiem arabskim oraz dzięki geografii lingwistycznej. Tak jak Belkind, ale o wiele dokładniej, autorzy udowadniają, opierając się na dziesiątkach tysięcy nazw, że „wszystkie wioski, rzeki, źródła, ruiny, doliny, góry i pagórki ‘od Dan do Beer Szewy’ świadczą, że struktura pojęć biblijnych Erec Jisrael pozostała żywa w ustach fellachów”[313]. Około dwustu miejscowości nosi niepodważalnie hebrajskie nazwy. Równolegle z prawem muzułmańskim utrzymują się „prawa fellachów, czyli prawo zwyczajowe, które nazywają Szarijat Al-Chalil, wywodzące się od naszego ojca Abrahama”[314]. W pobliżu muzułmańskich domów modlitewnych (*dżamaa*) można spotkać w wielu wioskach lokalne świątynie (*makam*) upamiętniające świętych, takich jak trzej Ojcowie, królowie, prorocy i wielcy szejkowie.

Ben Zvi uważał rozdział o pochodzeniu fellachów za owoc jego własnych prac badawczych i podobno był urażony, że całą chwałę przypisano Ben Gurionowi. Dlatego powrócił do tej podstawowej

kwestii w broszurze, którą wydał w 1929 roku, tym razem jedynie pod swoim nazwiskiem i po hebrajsku[315]. Esej ten nie wnosi nic znacząco nowego do rozdziału z książki napisanej przez dwóch syjonistycznych przywódców, ale zawiera kilka dodatkowych opracowań i cechuje go inne rozłożenie akcentów. Przymusowa konwersja judejskiego chłopstwa na chrześcijaństwo jest podkreślona i służy jako dodatkowe alibi dla późniejszego niemal jednomyślnego przyjęcia islamu. W takiej sytuacji nie tylko chęć uniknięcia opodatkowania, lecz strach przed utratą ziemi tłumaczył podporządkowanie się najeźdźcom dużej liczby Żydów.

W 1929 roku Ben Zvi przyjmuje zdecydowanie bardziej zrównoważony ton: „Wydaje się oczywiste, że byłoby przesadą twierdzić, jakoby wszyscy fellachowie pochodzili od dawnych Żydów, chodzi oczywiście o większość z nich lub tych, co się od nich wywodzą”[316]. Jego zdaniem wielu emigrantów przybyłych z różnych miejsc wymieszało się z nimi, przez co ludność miejscowa stała się dość heterogeniczna. Ale pozostałości, które są obecne w języku, nazwy miejsc, zwyczaje prawne, ludowe uroczystości, jak Nabi Mussa, oraz inne praktyki kulturowe – wskazują bez cienia wątpliwości, że „większość fellachów nie pochodzi od arabskich najeźdźców, lecz od żydowskich fellachów, którzy zaludniali w większości kraj, zanim pojawił się islam”[317].

Zamieszki i masakra w Hebronie w roku, w którym Icchak Ben Zvi opublikował swoją broszurę, oraz wielki bunt arabski w 1936 roku ostatecznie pozbawiły syjonistów nadziei na „asymilację”. Wzrost lokalnego nacjonalizmu dał wyraźnie do zrozumienia wykształconym osadnikom, że ich braterstwo etnocentryczne nie miało przyszłości. Przez chwilę syjoniści wierzyli, że łatwo będzie

wchłonąć orientalną kulturę, „słabszą i bardziej prymitywną”. Szybko oprzytomnieli po pierwszym gwałtownym oporze przedstawicieli tej kultury. Od tego momentu potomkowie chłopów judejskich popadli w zapomnienie i znikli z żydowskiej świadomości narodowej. W oczach licencjonowanych agentów pamięci, palestyńscy fellachowie z dzisiejszych czasów szybko przybrali postać emigrantów arabskich, którzy masowo przybyli w XIX wieku do praktycznie pustego kraju. I dalej napływali w XX wieku z powodu rozwoju gospodarki syjonistycznej, która według mitu „wchłaniała” tysiącami nieżydowską „siłę roboczą”[318].

Bardzo prawdopodobnie Baer i Dinur cofnęli moment wygnania na początek podboju arabskiego w VII wieku między innymi w reakcji na dyskurs historyczny uprawiany kilka lat wcześniej przez znane osobistości, jak Belkind, Ben Gurion i Ben Zvi. Ten pionierski dyskurs był zdaniem wszystkich problematyczny: źle konfigurował granice „starożytnego narodu”, a co gorsza, mógł doprowadzić do przyznania zbyt wielu praw historycznych „tubylczej ludności”. Dlatego należało go jak najszybciej pochować i zupełnie usunąć z narodowego porządku spraw.

Od tej chwili dawny islam nie zmuszał już Judejczyków do zmiany wiary i jedynie wypędził ich z ojczystych ziem. Wymyślone wygnanie z VII wieku było postrzegane jako alternatywa zarówno dla religijnej narracji dotyczącej bezpodstawnego oderwania od korzeni, które rzekomo miało miejsce po zburzeniu Drugiej Świątyni, jak i dla tezy, według której fellachowie byli bezpośrednimi potomkami mieszkańców Judei. Dokładny moment

wygnania nie był tak naprawdę istotny, najważniejsze było zachowanie pamięci o przymusowym wypędzeniu.

„Ekspatrianci", „wygnańcy" lub „uciekinierzy" rozpoczęli długą i bolesną drogę wygnania i według narodowej mitologii błądzili bez końca po kontynentach, docierając do najdalszych zakątków świata, by wreszcie, wraz z nadejściem syjonizmu, zawrócić i wkroczyć tłumnie do swojej porzuconej niegdyś ojczyzny. W rzeczywistości, ojczyzna ta nigdy nie należała do „zdobywców" Arabów, ale prawnie należała się Żydom, „ziemia bez ludu dla ludu bez ziemi".

Ta narodowa zasada, która zdobyła popularność i przydatność w łonie ruchu syjonistycznego, była owocem historycznego świata wyobrażeń, w sercu którego było Wygnanie. Choć większość zawodowych historyków wiedziała, że nigdy nie było przymusowego wypędzenia „ludu żydowskiego", to jednak pozwolili na przeniknięcie chrześcijańskiego mitu do tradycji żydowskiej, by spokojnie mógł się przedzierać do szerszej publiczności, do szkolnych podręczników, nie hamując jego marszu. Zachęcali nawet do niego pośrednio, wiedząc, że jedynie ten mit mógł zapewnić moralną legitymizację kolonizacji przez „wypędzony naród" ziemi zajętej przez innych.

Natomiast masowa konwersja, źródło powstania wielkich wspólnot żydowskich wokół basenu Morza Śródziemnego, nie pozostawiła niemal żadnych śladów w nauczaniu historii narodowej. Nawet jeśli kiedyś w przeszłości się o tym mówiło, to wraz z tworzeniem oficjalnej pamięci zostało to ukryte. Wyznawcy judaizmu, jak już wcześniej mówiliśmy, sami mieli skłonności do zatajania swojego pochodzenia. Każdy nowy nawrócony, żeby

oczyścić się i połączyć ze świętym ludem, wymazywał swoją bezbożną przeszłość (podczas której jadł zakazane potrawy i wielbił gwiazdy i planety). Był to akt inicjacyjny, który pozwalał mu rozpocząć nowe życie w nowej wspólnocie i wierze. Synowie jego synów nie wiedzieli, lub nie chcieli wiedzieć, że ich przodkowie skalani byli pogaństwem i dołączyli z zewnątrz do wspólnoty żydowskiej.

Chcieli również cieszyć się prestiżem, jaki dawała dziedziczna przynależność do ludu wybranego. Pomimo pozytywnego stanowiska judaizmu wobec konwersji i pomimo słów zachęty i pochwały dla konwertytów, przynależność do rodziny „z urodzenia" żydowskiej była kapitałem symbolicznym. Poważanie wynikające z pokrewieństwa z wygnańcami ze świętej Jerozolimy podtrzymywało na duchu wyznawców i wzmocniło granice tożsamościowe we wrogim, lub kuszącym świecie. Świadomość pochodzenia z Syjonu dała im uprzywilejowaną pozycję, jeśli chodzi o prawo do świętego miasta, na którym, wedle tradycji, opierał się świat i którego chrześcijanie i muzułmanie uznawali wyższość religijną.

To nie przypadek, że myśl syjonistyczna wolała sięgać do starych źródeł etnocentrycznych. Zawładnęła nimi niczym cennym skarbem i do woli przekształcała w swoich laboratoriach ideologicznych, pokryła historyczną „wiedzą" laicką, adaptując ją do swojej wizji przeszłości. Pamięć narodowa została zaszczepiona w podstawę kulturową zapomnienia i stąd jej niesamowity sukces.

Mówienie o zjawisku masowej konwersji mogłoby skorodować solidny dyskurs o jedności biologicznej „ludu" żydowskiego.

Korzenie drzewa genealogicznego tego „ludu” miały sięgać Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie egzotycznej mieszanki grup ludzi, którzy żyli za czasów królestwa Machabeuszów, imperium perskiego czy w wielkim cesarstwie rzymskim.

Zapomnienie o przymusowym nawracaniu i wielkim ruchu dobrowolnych konwersji na judaizm było warunkiem *sine qua non* zachowania linearności osi czasu, na której ewoluował w tę i z powrotem, od przeszłości do teraźniejszości i od teraźniejszości do przeszłości, ten wyjątkowy „naród”, tułający się, zamknięty w sobie i oczywiście całkowicie wymyślony.

---

[189] Na temat pojęcia wygnania w tradycji żydowskiej, zobacz Arnold M. Eisen, „Exile”, w: A.A. Cohen i P. Mendes-Flohr (red.), *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, New York, Free Press, 1988, s. 219-225, oraz A.M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.

[190] Wypędzano zazwyczaj z Rzymu na zewnątrz. Zobacz na ten temat książkę Gordona P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

[191] Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, Warszawa, Oficyna Wydawnicza RYTM, 1992, księga VI. Tacyt podaje liczbę sześciuset tysięcy oblężonych: Tacyt, *Dzieje*, V, 13, Warszawa, Czytelnik, 2004.

[192] Na temat oceny liczby mieszkańców starożytnego Rzymu i dyskusji, która potem nastąpiła, zobacz Jérôme Carcopino, *Życie*

codzienne w *Rzymie* w *okresie rozkwitu cesarstwa,* Warszawa, PIW, 1960, s. 26-31.

[193] Zobacz Magen Broshi i Israel Finkelstein, „Wielkość ludności w Erec Jisrael w 734 p.n.e.“ (po hebrajsku), *Cathedra*, 58, 1991, s. 3-24.

[194] Magen Broshi, „Ludność w Erec Jisrael w okresie rzymsko-bizantyjskim”, w: Zvi Baras *et al.*, *Ecec Jisrael od zniszczenia Drugiej Świątyni po podbój muzułmański* (po hebrajsku), Jerozolima, Ben Zvi, 1982, s. 442-455; zobacz również „Zdolność przeżycia w Erec Jisrael podczas okresu bizantyjskiego i jej skutki demograficzne” w: A. Oppenheimer, A.Kasher i U. Rappaport (red.), *Człowiek i ziemia* w *starożytnym Erec Jisrael* (po hebrajsku), Jerozolima, Ben Zvi, 1986, s. 49-55. Co ciekawe, Arthur Ruppin, pierwszy demograf Uniwersytetu Hebrajskiego, oceniał już pod koniec lat 30. XX wieku ludność antycznej Judei na milion mieszkańców. Zobacz jego książkę *Wojna Żydów o przeżycie* (po hebrajsku), Tel Awiw, Dvir, 1940, s. 27.

[195] Zobacz na ten temat artykuł Shmuela Safariego, „Wzrost ludności żydowskiej w okresie pokolenia Jawne”, w: Zvi Baras *et al.*, *Erec Jisrael od zniszczenia Drugiej Świątyni po podbój muzułmański*, *op. cit.*, Jerozolima, Ben Zvi, s. 18-39.

[196] Zobacz klasyczną książkę Kasjusza Diona, *Historia rzymska, LXIX, 14,* Warszawa, Ossolineum, 2005.

[197] Euzebiusz z Cezarei nie wspomina o żadnym wygnaniu, zobacz *Historia Kościelna. O Męczennikach Palestyńskich*, IV, 6, Warszawa, WAM, 1993. Warto przeczytać dwa dodatkowe artykuły na ten temat: Ze’ev Safrai, „Sytuacja ludności żydowskiej po buncie Bar Kochby” i Joshua Schwartz, „Judea po

represjach po buncie Bar Kochby", w: A. Oppenheimer i U. Rappaport (red.), *Bunt Bar Kochba. Nowe badania* (po hebrajsku), Jerozolima, Ben Zvi, 1984, s. 182-223.

[198] Zobacz Lee Israel Levine, „Okres Rabina Jehudy Hanassiego", w: Zvi Baras *et al.*, *Erec Jisrael od zniszczenia Drugiej Świątyni po podbój muzułmański, op. cit.,* s. 93-118.

[199] Chaim Milikowsky, "Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature," w: *Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, James M. Scott (red.), Leiden, Brill, 1997, s. 265–96.

[200] Israel Jacob Yuval, „Mit wygnania z kraju: czas żydowski i czas chrześcijański" (po hebrajsku), *Alpayim*, 29, 2005, s. 9-25. Prawdą jest, że Adia Horon, myśliciel z nurtu kananejskiego, już przedtem podtrzymywał tę tezę: „Wynika z tego, że nie istnieje żaden merytoryczny dowód popierający tezę o „Wygnaniu" zwłaszcza po zniszczeniu Świątyni, gdy Tytus, a po nim Hadrian wygnali Żydów z Palestyny. Powtarzam, ta wizja opiera się na nieznajomości historii, inspirowana jest wymysłem ojców Kościoła katolickiego, którzy w swojej wrogości do Żydów ukarali ich za ukrzyżowanie Jezusa [...]". *Historia Kanaanu i kraju Hebrajczyków* (po hebrajsku), Tel Awiw, Dvir, 2000, s. 344.

[201] Na ten temat zobacz David Rokeah, *Justyn Męczennik i Żydzi* (po hebrajsku), Jerozolima, Dinur, 1998, s. 51 i 86-87, oraz Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem,* II, 92,2, Poznań, 1926.

[202] Można znaleźć również analizę pojęcia „wygnanie" w Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris, La Fabrique, 2007.

[203] Znamy oczywiście kilka rzadkich przypadków fal emigracyjnych, jak ta Mosze ben Nahmana Gerondiego (Ramban) w XIII wieku albo grupy Jehudy Ha-hasidy w roku 1700. Ale te przypadki, jak i kilka innych, są wyjątkami potwierdzającymi regułę. Na temat życia Żydów w Ziemi Świętej niedługo przed powstaniem narodu żydowskiego zobacz zbiór artykułów Israela Bartala, *Wygnanie do swojego kraju. Ludność* w *Erec Jisrael przed syjonizmem* (po hebrajsku), Jerozolima, Biblioteka Syjonistyczna, 1994.

[204] Na temat miejsca i wagi tych trzech przykazań, zobacz Aviezer Ravitzky, *Mesjanizm, syjonizm i żydowski radykalizm religijny* (po hebrajsku), Tel Awiw, Am Oved, 1993, s. 277-305.

[205] Graetz, *Historia Żydów, op. cit.,* III, s. 188.

[206] Graetz, *Historia Żydów, op. cit.,* IV, s. 3.

[207] *Ibid.*, s. 11.

[208] *Ibid.,* s. 81.

[209] Dubnow, *Historia ludu świata, op. cit.,* III, s. 28-29.

[210] Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* II, s. 729.

[211] Baer, *Galut, op.cit.,* s. 63.

[212] *Ibid.,* s. 66.

[213] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* (2 edycja, 1961), tom I, s. 5-6.

[214] Dinur, *Przełom pokoleń* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1955, s. 26.

[215] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.*, tom I, s. 6.

[216] Dinur, „Wyjątkowość historii żydowskiej", w: *Kroniki pokoleń, op. cit.,* s. 14. Jego szacunki, jeśli chodzi o język, są oczywiście dość wątpliwe.

[217] Dinur, „Wspólnoty na wygnaniu i ich zniszczenie”, *ibid.,* s. 182.

[218] *Ibid,* s. 192.

[219] Yossef Klauzner, *Historia Drugiej Świątyni* (po hebrajsku), Jerozolima, Ahiassaf, 1952, s. 290.

[220] Yossef Klauzner, W *czasach Drugiej Świątyni* (po hebrajsku), Jerozolima, Mada, 1954, s. 80.

[221] Yehezkel Kaufmann, *Wygnanie i obca ziemia* (po hebrajsku), I, Tel Awiw, Dvir, 1929, s. 176.

[222] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, księga XI, 133.

[223] *Ibid.,* księga XII, 1.

[224] Filon z Aleksandrii, *In Flaccum,* 43, Paris, Cerf, 1967, s. 75.

[225] Cyceron, *Pro Flacco,* XXXVIII, 66.

[226] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela,* księga XVI, 7. Greckie pojęcie *phylon* nie odpowiada współczesnej definicji „ludu”. Zbliża się raczej do znaczenia plemienia lub małego ludu, społeczności, która prawie zawsze jest tożsama ze wspólnotą kultu. Według Józefa Flawiusza (lub tego, kto dorzucił zdanie do tekstu) chrześcijanie byli również *phylon*: *ibid.,* księga XVIII, 64. W momencie pisania książki to pojęcie już ewoluowało i zaczęło zmieniać znaczenie. Co ciekawe, łacińskie słowo „plemię” z początku miało znaczenie pochodzenia, potem ewoluowało i zaczęło oznaczać grupę mieszkającą na konkretnym obszarze, ale bez powiązań genetycznych.

[227] Baron, *Histoire d’Israël, op. cit.,* I, s. 231.

[228] Zobacz Ruppin, *La Guerre des Juifs, op. cit.,* s. 27, i Adolf Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First*

Tree Centuries, Gloucester, Mass, P. Smith, 1972, s. 8.

[229] Graetz, *Historia Żydów, op. cit.,* III, s. 101-102.

[230] Dubnow, *Historia ludu-świata, op. cit.,* II, s. 112.

[231] *Ibid.,* s. 255.

[232] Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* I, s. 226, 230, 234.

[233] Menahem Stern, „Czasy Drugiej Świątyni" w: Haim Ben Sasson (red.), *Historia ludu Izraela* (po hebrajsku), Tel Awiw, Dvir, 1969, s. 268.

[234] Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, księga I, 12.

[235] Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* I, s. 226 i 234. Baron napisał również: „Ciągły napływ z Palestyny, połączony z niezwykłą możliwością rozmnażania się dawnych żydowskich mieszkańców, pozwoliły przezwyciężyć wszelkie mieszanki rasowe i zachować pewien stopień jedności etnicznej". *Ibid.,* s. 248. W wywiadzie po hebrajsku opublikowanym w *Zmanim* (95, 2006, s. 97) z Moshem Gilem, historykiem Uniwersytetu Tel Awiwu, specjalistą historii Żydów w krajach islamu, możemy przeczytać następujące zdania: „Rozrodczość wśród Żydów była ogólnie bardzo wysoka. I być może, co istotniejsze, Żydzi nie mieli w zwyczaju, jak to było wśród innych ludów, porzucać lub zabijać niektóre ze swoich dzieci [...]. U Żydów porzucenie lub zabójstwo dziecka było uważane za równie wielki grzech jak jakiekolwiek inne morderstwo. Z tej przyczyny ludność strasznie się rozrosła, jak wskazują źródła historyczne". Źródła, o których mowa, to uwaga Tacyta, który przerażony ekspansją Żydów napisał za Pseudo Hecataeusem: „Wszak za niegodziwość uważają zabijać jakiekolwiek dziecko nadliczbowe [...]", Tacyt, *Dzieje,* V, 5.

[236] Graetz napisał rozprawę, która miała na celu wyjaśnienie tej kwestii. Wysuwa w niej przypuszczenie, że żydzi mogli zachęcać do nawracania się. Zobacz „Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian," w: *Jahres-Bericht des jüdischtheologischen Seminars Fraenkel'scher Stiftung*, Breslau, 1884.

[237] Wraz z konsolidacją „etnicznej" tożsamości żydowskiej w świecie zachodnim końca XX wieku, niektórzy historycy chcieli jak najbardziej pomniejszyć zjawisko przechodzenia na judaizm i z całych sił zaprzeczali misjonarskiemu charakterowi tej religii. Zobacz Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1994. Nic dziwnego, że akurat ta książka, której ostatnie wydanie zostało napisane w „zjednoczonej" Jerozolimie, była bardzo ceniona przez społeczność badaczy w Izraelu. W tym samym duchu dwóch francuskich badaczy napisało inne dzieło: Edouard Will i Claude Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

[238] „Booz zaślubił więc Rut i stała się jego żoną. Gdy zbliżył się do niej, Pan sprawił, że poczęła i urodziła syna.[...] Sąsiadki nadały mu imię. Mówiły: Narodził się syn dla Noemi, nadały mu imię Obed. On to jest ojcem Jessego, ojca Dawida" (Rt 4: 13 i 17).

[239] Zobacz Daniel Üé (red.), *Księga Judyty,* Paris, Cerf, 2005. Co ciekawe, nawet autorzy Księgi Jozuego pozwolili nierządnicy kananejskiej Rachab, za jej szczodre usługi, żyć wśród wybranego ludu, który zdobył siłą kraj: „Nierządnicę Rachab, dom jej ojca i wszystkich, którzy do niej należeli, pozostawił Jozue przy życiu. Zamieszkała ona wśród Izraela aż po dzień dzisiejszy" (Joz 6:25).

[240] Żadna księga *Biblii* nie została odnaleziona w papirusach Elefantyny, co jest istotne, skoro część dokumentów pochodzi z końca V wieku p.n.e. Jedyny manuskrypt tam odnaleziony to Ahikara. Na temat przejścia na judaizm w Nippur i na Elefantynie zobacz rozprawę doktorską Uriela Rappaporta, *Propaganda religijna żydów i ruch konwersji* w *czasach Drugiej Świątyni* (po hebrajsku), Jerozolima, Uniwersytet Hebrajski, 1995, s. 14-15 i 37-42.

[241] *Ibid.*, s. 151. Wydaje się, że nie przypadkiem teza ta, pochodząca z lat 60. XX wieku i obroniona na Uniwersytecie Hebrajskim, została wówczas doceniona. W przeddzień wojny z 1967 panował wyjątkowy okres poprzedzający proces wzmocnienia etnocentryzmu w Izraelu, a potem w żydowskich wspólnotach w świecie zachodnim.

[242] Theodor Mommsen, *Histoire romaine,* tom II, s. 844. *A propos* wielkości zjawiska nawróceń na judaizm, zobacz Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, New Jersey, Princeton University Press, 1993, s. 288–341.

[243] Zobacz Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity*: *Conflict or Confluence?,* Peabody, Mass., Hendrickson, 1998, s.119–24.

[244] Na temat różnych języków używanych w królestwie Judei zobacz *ibid.,* s. 72-84.

[245] Na temat imion, monet i armii królestwa Machabeuszów zobacz artykuł Uriela Rappaporta „O hellenizacji Machabeuszy”, w: U. Rappaport i I. Ronen (red.), *Państwo Machabeuszów. Jego historia* w *kontekście okresu helleńskiego* (po hebrajsku),

Jerozolima i Tel Awiw, Ben Zvi i Uniwersytet Otwarty, 1993, s. 75-101.

[246] Na temat Machabeuszów i mitu biblijnego zobacz Katell Berthelot, "The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonaean Wars According to 1 and 2 Maccabees", w: *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*, G. G. Xeravits and J. Zsengellér (red.), Leiden, Brill, 2007, s. 45–60.

[247] Józef Flalwiusz, *Dawne dzieje Izraela,* księga XIII, 9. Trochę dalej Józef ponownie wspomina to wydarzenie, ale w inny sposób: „Hirkan (I) zmienił formę rządów Idumejczyków, żeby nadać im zwyczaje i prawa Judejczyków". *Ibid.,* księga XV, 9. Zobacz również artykuł Stevena Weitzmana: „Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology", *Harvard Theological Review* 92,1 (1999), s. 37–59.

[248] Zobacz Cohen, *The Beginnings of Jewishness, op. cit.,* s.104–106.

[249] *Geografia Strabona,* XVI, 34.

[250] Cytowane w Menahem Stern (red.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, s. 356.

[251] Graetz, *Historia Żydów, op. cit.,* II s. 91; Dubnow, *Historia ludu-świata,* II, s. 731; Baron, *Histoire d'Israël,* I, s. 227.

[252] Klauzner, *Historia Drugiej Świątyni, op. cit.,* III, s. 87.

[253] Aryeh Kasher, *Jews, Idumaens, and Ancient Arabs,* Tübingen, Mohr, 1988, s. 44–78.

[254] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela,* księga XIII, s. 198-199.

[255] *Ibid.,* księga XV, 186.

[256] *Ibid.,* księga XIII, 247. Na temat częstotliwości przymusowej konwersji w czasie buntu zelotów, Józef Flawiusz wspomina przypadek dwóch obcokrajowców, którzy poprosili o schronienie w Galilei, i dodaje, że „Żydzi nie chcieli im pozwolić zostać jeśli się nie obrzezają". Józef Flawiusz, *Życie,* 23. Zobacz również sposób, w jaki dowódca rzymski Metiliusz uratował życie przed buntownikami „i przyrzekał, że przyjmie religię żydowską i nawet podda się obrzezaniu". *Wojna żydowska*, księga II, 449.

[257] Józef Flawiusz pisze: „[Hirkan] ujarzmił Samogę wraz z okolicami oraz Sykimę [Sychem], Garazim i podbił plemię Kutejczyków [Samarytanów], którzy żyją przy świątyni zbudowanej według wzoru świętego Przybytku jerozolimskiego. [...] Spustoszenie tej świątyni nastąpiło po dwustu latach od jej powstania." *Dawne dzieje Izraela,* księga XIII, 156-157.

[258] Filon z Aleksandrii, *De Vita Mosis*, II, 41-42, Paris, Cerf, 1967, s. 211.

[259] Na temat tego procesu, badanego inną metodą, zobacz Cohen, "From Ethnos to Ethno-religion," w: *The Beginnings of Jewishness*, *op. cit.,* s.109–39.

[260] Zobacz André Pelletier (red.), *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Paris, Cerf, 1962.

[261] Zobacz Valentin Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, Paris, Mouton, 1970.

[262] Zobacz Daniel Doré, *Le Livre de la Sagesse de Salomon*, Paris, Cerf, 2000. Należy również dodać, że w *2 Księdze Machabejskiej*, napisanej pod koniec I wieku p.n.e., cudowna legenda o Antiochu IV Epifanesie „złym" wspomina, że pod koniec

życia dał się przekonać o słuszności judaizmu, nawrócił się i zaczął propagować swoją nową religię.

[263] Na temat Pseudo-Focylidesa zobacz Walter T. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, New York, Walter de Gruyter, 2005.

[264] Józef Flawiusz, *Przeciw Apionowi*, księga II, 39.

[265] *Ibid.,* księga II, 10 i 28.

[266] *Ibid.,* księga I, 25.

[267] Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, księga II, XX.

[268] *Ibid.,* księga VII, 3.

[269] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela,* księga XX, 17-95. W I wieku n.e. istniało również królestwo żydowskie w Armenii.

[270] „[...] mieszkańcy Adiabeny mieli możność, ponieważ sam się o to postarałem, dokładnie dowiedzieć się, jak doszło do wojny", Józef Flawiusz, *Wojna żydowska,* księga I, 2.

[271] Warto przeczytać artykuł Jacoba Neusnera, "The Conversion of Adiabene to Judaism", *Journal of Biblical Literature,* 83 (1964), s. 60–66.

[272] Kasjusz Dion, *Historia rzymska*, XXXVII, 17.

[273] Cytowane w Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, *op. cit.,* s. 134.

[274] W innym streszczeniu słów Waleriusza Maksymusa czytamy: „Ten sam Hispalus wypędził Żydów z Rzymu, gdyż próbowali przekazać swoje święte rytuały Rzymianom i kazał zniszczyć ich prywatne ołtarze wzniesione w miejscach publicznych". Zobacz Stern (red.), *Greek and Latin Authors*, *op. cit.,* I, s. 358.

[275] *Ibid.,* s. 210.

[276] Tacyt, *Roczniki,* II, 85.

[277] Swetoniusz, „Tyberiusz” 36, w: *Żywoty cezarów*.

[278] Kasjusz Dion, *Historia rzymska*, LVII, 18.

[279] Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, księga XVIII, 82-84.

[280] Swetoniusz, „Klaudiusz” w: *Żywoty cezarów*.

[281] Kasjusz Dion, *Historia rzymska*, LX, 6.

[282] Horacy, „Satyry”, 1,4, tłum. Dr Marcelli Motty, Poznań, w Księgarni Jana Konstantego Żupańskiego, 1853.

[283] Seneka Młodszy, “De Superstitione,” cytowane w Stern (red.), *Greek and Latin Authors*, *op. cit.,* II, s. 431.

[284] Tacyt, *Dzieje, op. cit.*, V, 5.

[285] Juwenalis, *Satyry,* tłum. J. Sękowskiego, *Trzej satyrycy rzymscy. Horacy-Persjusz-Juwenalis*, Warszawa 1958.

[286] Cytowane w Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, księga V, 41.

[287] Marcjalis, *Epigramy,* księga IV, 4.

[288] Zobacz pracę magisterską Nurit Meroz, *Nawrócenie* w *cesarstwie rzymskim* w *pierwszych wiekach naszej ery* (po hebrajsku), Tel Awiw, Uniwersytet w Tel Awiwie, 1992, s. 29-32. Bardzo mało jest imion hebrajskich zapisanych na setkach grobów żydowskich, większość to imiona greckie lub łacińskie.

[289] Wielu nawróconych było niewolnikami lub wyzwolonymi niewolnikami. W rodzinach żydowskich lub w trakcie judeizacji obrzezanie niewolników i nawracanie rodziny było obowiązkiem. Zobacz *ibid.,* s. 44.

[290] „Ludzie bojący się Boga (Yahwe)” pojawiają się w *Biblii* po hebrajsku w *Księdze Malachiasza* (3:16) i w *Psalmach* 115:11 i 13. A w *Księdze Wyjścia* są „ludzie bojący się Boga (Elohim)”

18:21. Na temat półżydów i sympatyków judaizmu zobacz Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain,* I, Paris, Geuthner, 1914, s. 274-290, oraz artykuł Louisa H. Feldmana, "Jewish 'Sympathizers' w Classical Literature and Inscriptions", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, s. 81, 1950, s. 200-208.

[291] Zobacz na ten temat wersety w *Nowym Testamencie* o Korneliuszu, który był „pobożny i, bojący się Boga"" (Dz 10:1-2).

[292] Zobacz pokrętną próbę tłumaczenia Martina Goodmana, że nie ma mowy tutaj o przechodzeniu na judaizm. *Mission and Conversion, op. cit.,* s. 69-72. Nie dotarły do nas żadne świadectwa wypraw misyjnych rabinów, chyba że za takie uznać podróże do Rzymu Rabbiego Gamaliela II, Rabbiego Joshuy ben Hananyi, Rabbiego Eleazara ben Azarii i Rabbiego Akiwy. Taka interpretacja została oczywiście gwałtownie odrzucona w syjonistycznej i etnocentrycznej historiografii. Zobacz Shmuel Safrai, „Wizyty mędrców Jahwe w Rzymie" w: Reuven Bonfil (red.), *Książka ku pamięci Shlomo Umberto Nahon* (po hebrajsku), Jerozolima, Mosad Meir, 1978, s. 151-167. Stworzenie szkoły rabinackiej po jednej z takich wizyt – która trwała prawie sześć miesięcy – może świadczyć, że jej celem była konsolidacja i wzmocnienie pozycji judaizmu w metropolii.

[293] Zobacz Bernard J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, New York, Ktav Publishing House, [1939] 1968; oraz William G. Braude, *Jewish Proselytizing in the First Centuries of the Common Era. The Age of the Tannaim and Amoraim*, Wisconsin, Brown University, 1940.

[294] Na temat stanowiska żydowskiego w sprawie przechodzenia na judaizm zobacz rozdział „Żydowski prozelityzm" w książce Marcela Simona, *Versus Israël*, Boccard, 1964, s. 315-402.

[295] Zobacz Amnon Linder, „Władza rzymska i Żydzi w czasach Konstantyna" (po hebrajsku), *Tarbitz*, 44, 1975, s. 95-143.

[296] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* księga I, s. 7 i 30. Skąpa ilość dowodów przedstawiona przez Dinura na poparcie tezy o wypędzeniu Żydów jest patetyczna. Zob. *ibid.,* s. 49-51.

[297] Dzieje Apostolskie 4:4, 21, 20.

[298] Akademickie badania w Izraelu generalnie próbowały pomniejszyć zjawisko konwersji Judejczyków na chrześcijaństwo. Zobacz Yosef Geiger, „Ekspansja chrześcijaństwa w Erec Jisrael", w: Zvi Baras *et al.*, *Erec Jisrael od zniszczenia Drugiej Świątyni po podbój muzułmański, op. cit.,* s. 218-233. Literatura rabinacka stosowała autocenzurę, jeśli chodzi o to zjawisko, choć czasem pojawia się jako metafora. Zobacz Benjamin Sofer, *Cywilizacja Żydów* (po hebrajsku), Jerozolima, Carmel, 2002, s. 240-241.

[299] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* I, księga I, s. 64.

[300] Świadectwo Sebosa cytowane przez Dinura, *ibid.,* s. 6-7.

[301] *Ibid.*, s. 32. Wydaje się, że wśród żołnierzy armii arabskiej, którzy podbili Jerozolimę, było kilku nawróconych na judaizm pochodzących z Jemenu. Zobacz Shlomo Dov Goitein, *Ludność w Erec Jisrael na początku islamu i w czasach wypraw krzyżowych* (po hebrajsku), Jerozolima, Ben Zvi, 1980, s. 11.

[302] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* I, księga I, s. 42.

[303] Abraham Polak, „Pochodzenie izraelskich Arabów" (po hebrajsku), *Molad*, 213, 1967, s. 297-303. Zobacz ostrą krytykę

artykułu i odpowiedź Polaka w kolejnym numerze *Molad*, 214, 1968, s. 424-429.

[304] Na temat tej wyjątkowej osobowości, zobacz Israël Belkind, *„Śladami członków Bilu. Wspomnienia* (po hebrajsku), Tel Awiw, Misrad, Habitachon, 1983. Belkind nie tylko założył pierwszą szkołę hebrajską, lecz był również autorem ostatecznej wersji izraelskiego hymnu narodowego, *Hatikwa.*

[305] Israël Belkind, *Arabowie* w *Erec Jisrael* (po hebrajsku), Tel Awiw, Hameir, 1928, s. 8.

[306] *Ibid.,* s. 10-11.

[307] *Ibid.,* s. 19.

[308] Ber Borochow, „Kwestia Syjonu i terytorium" (po hebrajsku), w: *Dzieła*, I ,Tel Awiw, Hakiboutz Hameohad, 1955, s. 148. W tłumaczeniu hebrajskim „Palestyna" jest zawsze zastępowana przez „Erec Jisrael". Ale aż do I wojny światowej większość myślicieli syjonistycznych używała terminu „Palestyna".

[309] *Ibid.,* s. 149.

[310] Dawid Ben Gurion i Icchak Ben Zvi, *Erec Jisrael* w *przeszłości i dziś* (po hebrajsku), Jerozolima, Ben Zvi, 1980, s. 196.

[311] *Ibid.*, s. 198.

[312] *Ibid.*, s. 200.

[313] *Ibid.,* s. 201.

[314] *Ibid.*, s. 205.

[315] Icchak Ben Zwi, *Nasza ludność* w *kraju* (po hebrajsku), Warszawa, Komitet Wykonawczy Związku Młodzieży i Żydowskiego Funduszu Narodowego, 1929.

[316] *Ibid.,* s. 38.

[317] *Ibid.,* s. 39. Na temat pierwotnego stanowiska syjonistycznego wobec korzeni Palestyńczyków, zobacz artykuł Shmuela Almoga „Ziemia dla rolników i konwersja chłopów", w: Shmuel Ettinger (red.), *Naród i jego historia* (po hebrajsku), II, Jerozolima, Zalman Shazar, 1984, s. 165-175.

[318] Można znaleźć bardziej zrównoważone podejście do historii palestyńskiej czasów współczesnych w książce Barucha Kimmerlinga i Joela S. Migdala, *The Palestinian People. A History*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2003.

Rozdział 4
Przemilczane obszary. W poszukiwaniu utraconego (żydowskiego) czasu

„Część Berberów wyznawała judaizm, religię, którą otrzymali od swoich potężnych sąsiadów, Izraelitów z Syrii. Wśród żydowskich Berberów było Dżerawa, plemię z gór Auras, do którego należała al-Kahina, kobieta zabita przez Arabów w okresie pierwszych podbojów".

Ibn Chaldun, *Historia Berberów,* 1396.

„Nawet możliwe, że moi przodkowie nie wyruszyli w kierunku obranym przez Izrael w Starożytności. [...] Po 965 roku upadła potęga Chazarów, ale judaizm mógł się utrzymać i możliwe, że wielu Żydów z Europy Wschodniej to potomkowie Chazarów i tych, których sobie podporządkowali. Możliwe, że jestem jednym z nich. Kto wie? Ale kogo to obchodzi?"

Isaac Asimov, *To było dobre życie*, 2002.

Johann Wolfgang von Goethe porównał metaforycznie architekturę do muzyki zastygłej w przestrzeni. Czy można porównać historyczny judaizm z IV wieku n.e. do nieruchomej struktury architektonicznej, która, skazana na wstydliwe milczenie, przestała wygrywać swoją melodię przez długie wieki?

Przedstawianie judaizmu jako zamkniętej w sobie sekty, która ograniczyła swoją gorliwą wiarę do talmudycznych debat kazuistycznych, odpowiada raczej dominującej wizji przedstawianej przez chrześcijaństwo, które zdeterminowało obraz Żyda w świecie zachodnim. Choć historiografii presyjonistycznej i syjonistycznej nie podobały się upokarzające elementy tej pogardliwej wizji, pozostały jej wierne. Wchodziła ona w skład „etnicznych" wyobrażeń ludu, postrzeganego jako rozczłonkowane ciało, obojętne i pasywne, dopóki nie zakorzeni się znowu w ziemi, która z całą pewnością była jego historyczną i kulturową ojczyzną.

Prawda jest taka, że judaizm, zanim zamknął się częściowo na obcych, gdy chrześcijańskie otoczenie zepchnęło go na margines, oddawał się prozelityzmowi na obszarach, które nie doświadczyły jeszcze kontaktu z ekspansywnym monoteizmem. Od Półwyspu Arabskiego po terytoria Słowian, od Kaukazu, stepów Wołgi i Donu, obszarów wokół zniszczonej i odbudowanej antycznej Kartaginy aż po przedmuzułmański Półwysep Iberyjski religia żydowska zdobywała sobie nowych wiernych. I to zapewniło jej tę zaskakującą długowieczność. Regiony, do których udało się przeniknąć judaizmowi, były głównie zajęte przez cywilizacje uwikłane w proces przemian lub pogańskie społeczności plemienne na początku konsolidacji w królestwo.

Prócz Syrii i Egiptu, Półwysep Arabski był jednym z najbliższych obszarów królestwa Judei, co tłumaczy obecność religii żydowskiej w tym miejscu już we wczesnych wiekach. Królestwo Nabatejczyków, które upadło w 106 roku n.e., stykało się granicami z królestwem Judei. Zaraz za nim rozciągał się półwysep zamieszkany przez koczownicze plemiona arabskie, przez który liczne karawany transportowały towary z południa na północ. Oazy usytuowane wzdłuż głównych szlaków komunikacyjnych gościły również kupców z Judei. Niektórzy postanowili się w nich osiedlić i poza swoimi dobrami doczesnymi sprowadzili swoją wiarę w Boga Jedynego, który jako wszechmogący stwórca świata i dzięki obietnicy zmartwychwstania umarłych coraz bardziej zdobywał serca różnych pogańskich wspólnot. W różnych regionach na północ od Hidżazu odnaleziono liczne kamienie nagrobne Żydów lub osób nawróconych na judaizm.

Przed pojawieniem się islamu, podczas okresu zwanego w historiografii arabskiej „czasem niewiedzy", czyli w IV wieku lub w pierwszej połowie V wieku n.e. – Żydzi osiedli w Tajmie, Kajbarze i Jasribie (zwanym później Medyną), miastach w sercu Hidżazu. Judaizm dotarł do potężnych plemion zamieszkujących tereny wokół tych ośrodków miejskich. Najbardziej znane, gdyż Mahomet musiał im stawić czoła na początku swojej odysei, to Banu Kajnuka, Banu an-Nadir i Banu Kurajza w okolicach Jasribu. Ale w regionach otaczających Tajmę i Kajbar inne plemiona również przeszły na judaizm, zachowując równocześnie język arabski i typowe lokalne imiona. Atmosferę, która panowała w grupach tych nowych Żydów, ilustruje jej późniejszy opis pióra

arabskiego historyka Abd Allaha Al-Bakriego z XI wieku. Tak pisał o jednym z plemion Tajmy: „Żydzi nie pozwalali nowo przybyłym wchodzić do swojego ufortyfikowanego miasta, dopóty ci wyznawali inną religię i byli wpuszczani dopiero, gdy przeszli na judaizm”[319].

Można zakładać, że ekspansja monoteizmu żydowskiego, zanim stał się rabiniczny, odegrała ważną rolę, gdyż stworzyła podwaliny duchowe pod rozwój islamu. Choć młoda religia gwałtownie starła się ze swoją starszą siostrą, *Koran* zaświadcza, że judaizm odegrał kluczową rolę w przygotowaniu ideologicznym terenu. W Świętej Księdze muzułmanów jest mnóstwo wyrażeń, przypowieści i rozmaitych legend zapożyczonych z *Biblii* i uzupełnionych lokalnym kolorytem. Mowa jest o „Edenie” i „boskiej obecności” w przygodach Abrahama, Józefa i Mojżesza, o przykazaniach Dawida i Salomona, zwanych prorokami. W całym *Koranie* pobrzmiewa *Biblia*, nawet jeśli nie są wspomniani wielcy prorocy, jak Jeremiasz i Izajasz, a tylko Zachariasz i Jonasz. Judaizm nie był jedyną religią, która pojawiała się i rozwijała na Półwyspie Arabskim, gdzie o serce wyznawców konkurowało z nim chrześcijaństwo, w niektórych miejscach odnosząc sukcesy, choć Trójca Święta nie weszła do muzułmańskich kanonów. Należy jeszcze dodać, że między tymi dwiema dobrze zdefiniowanymi religiami było mnóstwo różnego rodzaju sekt, w pełni synkretycznych, jak Hanifowie. Wszystko to wpłynęło na pojawienie się nowego monoteizmu.

Tryumf islamu na początku VII wieku, tak jak i chrześcijaństwa wokół Morza Śródziemnego, zahamował ekspansję judaizmu i zainicjował powolną dezintegrację plemion,

które go przyjęły. Należy przypomnieć, że muzułmanin nie mógł przejść na judaizm, a ci, którzy go do tego zachęcali, oraz ci, którzy opuszczali islam, karani byli śmiercią. Natomiast, jak wspominaliśmy w poprzednim rozdziale, korzyści dla nowych wyznawców Mahometa były tak kuszące, że trudno im było się oprzeć.

Tymczasem, zanim Mahomet pojawił się na Półwyspie Arabskim, żydowski prozelityzm rozpoczął niezwykłe nawracanie całego królestwa, tego położonego najbardziej na południu. Ta masowa konwersja, inaczej niż w Jasribie lub w Kajbarze, pozwoliła na utworzenie stabilnej wspólnoty, która pomimo czasowych sukcesów chrześcijaństwa, a potem islamu, utrzymała się do czasów współczesnych.

We wczesnych wiekach naszej ery w sercu Hidżazu ewolucja społeczna była nadal na poziomie plemiennym, ale w regionie, dziś nazywanym Jemenem, powstał spójny scentralizowany system administracyjny poszukujący jednoczącej społeczność monoteistycznej wiary.

„Arabia Felix” – Nawrócone królestwo Himjarytów

Już Rzymianie interesowali się tym legendarnym regionem na południu półwyspu, który nazywali „Szczęśliwą Arabią”. Za panowania Augusta próbowali nawet wprowadzić tam garnizon, w którym była jednostka pochodząca z Judei wysłana przez „hojnego” Heroda. Ale ekspedycja nie powiodła się i większość

żołnierzy wyginęła w palących piaskach pustyni. Himjar było nazwą zamieszkującego okolice dużego plemienia, które na początku II wieku p.n.e. podbiło swoich sąsiadów i zaczęło budować plemienne królestwo. Miasto Zafar było stolicą tego królestwa, znanego również pod nazwą „królestwo Saby i Zu-Rajdanu, Hadramautu i Jamanatu oraz zamieszkujących te tereny Arabów z wyżyn i z nadbrzeżnej równiny". Ta imponująca długością nazwa była znana w odległych zakątkach. Rzymowi udało się nawiązać kontakty z władcami królestwa, podobnie jak perskim królom z dynastii Sasanidów. Według arabskiej tradycji władca Himjarytów nosił tytuł *tubb'a*, odpowiednik króla lub cesarza, w himjaryckich inskrypcjach nazywany jest *malik*. Jego otoczenie składało się z członków administracji, elity arystokratycznej i przywódców plemion. Królestwo Himjarytów było w ciągłym konflikcie ze swoim wielkim rywalem, rozciągającym się po drugiej stronie Morza Czerwonego etiopskim królestwem Aksum, którego wojska przekraczały czasem cieśniny, żeby zagrodzić drogę swemu bogatemu sąsiadowi.

Grobowce odkryte w 1936 roku w Beit Szearim, nie opodal Hajfy, sugerują, że ludzie pochodzący z Himjaru przybyli z wizytą do Ziemi Świętej. Napis w języku greckim na frontonie jednej z wnęk przedstawia pochowane tam osoby jako „ludzi z Himjaru". Wiadomo również, że zmarli byli Żydami, gdyż jeden z nich nazywał się „Menah[em] nestor wspólnoty" i napis ozdobiony był menorą i rogiem. Trudno wytłumaczyć, dlaczego ci ludzie z Himjaru zostali pochowani w Beit Szearim w grobowcach, które według archeologów zostały postawione w III wieku n.e.[320].

Filostorgiusz, chrześcijański historyk arianista, podaje, że w połowie IV wieku Konstantyn II, władca wschodniego cesarstwa rzymskiego, wysłał ekspedycję do królestwa Himjarytów w celu ochrzczenia jego mieszkańców. Ta próba nawrócenia spotkała się z oporem miejscowych Żydów, lecz pomimo to król Himjarytów zgodził się ostatecznie przyjąć chrześcijaństwo i nawet wybudował dwa kościoły w swoim królestwie – przynajmniej tak twierdzi Filostorgiusz. Trudno uwierzyć w autentyczność tej historii, choć w tym samym okresie królestwo Etiopii nawróciło się na chrześcijaństwo i prawdopodobnie królestwo Himjaru było polem walki miedzy konkurencyjnymi religiami. Możliwe też, że jeden z jego królów tymczasowo zmienił wiarę, ale jeśli nawet chrześcijaństwo zwyciężyło, to ten sukces był krótkotrwały.

Wiele źródeł archeologicznych oraz epigraficznych, w tym niektóre odkryte stosunkowo niedawno, świadczy w sposób niemal niepodważalny, że pod koniec IV wieku n.e. królestwo Himjarytów porzuciło pogaństwo i to nie na rzecz chrześcijaństwa. W 378 roku król Malkikarib Yuh'amin kazał wznieść budynki, na których wygrawerowane są następujące inskrypcje: „Przez potęgę ich Pana, Pan niebios", „Pan niebios i ziemi" oraz słowo *Rahmanan* („Miłosierny"). Przymiotnik ten często oznaczał Boga u Żydów, a w *Talmudzie* pojawia się jako *Rahmana*. Dopiero dużo później, na początku VII wieku, muzułmanie przywłaszczyli go sobie jako jedno z określeń Allacha. Chrześcijanie w świecie arabskim również używali go, lecz zawsze dodawali imię Syna i Ducha Świętego.

Badacze długo debatowali nad naturą tego pierwotnego monoteizmu i kwestia została w zasadzie rozstrzygnięta wraz

z odkryciem w mieście Beit el-Ashwal dodatkowej inskrypcji poświęconej synowi Malkikariba Juh'amina, napisanej po hebrajsku i himjarycku. Autorem był Jehuda i zawierała następujący tekst po hebrajsku: „Napisane przez Jehuda, niech jego pamięć będzie błogosławiona, rzemieślniku pokoju, Amen". Kolejne zdanie było po himjarycku: „Przez potęgę i miłosierdzie Boga, Pana niebios, Stwórcy duszy, Pana życia i śmierci, Stwórcy wszechświata i z pomocą materialną jego ludu Izraela i jego Panów w zastępstwie"[321]. Nawet jeśli uznamy, że napis ten nie został zamówiony bezpośrednio przez dynastię rządzącą, to jednak gloryfikuje on króla, używając określeń powszechnych w judaizmie, i jego autor doskonale wie, że władca wyznawał tę właśnie religię.

Himjar pozostał w rękach silnej żydowskiej monoteistycznej władzy od ostatniego ćwierćwiecza IV wieku aż do pierwszego ćwierćwiecza VI wieku n.e., inaczej mówiąc od stu dwudziestu do stu pięćdziesięciu lat, czyli niemal tak długo, jak trwała dynastia Machabeuszów. Według tradycji muzułmańskiej nawrócenie na judaizm królestwa Himjarytów miało miejsce za czasów drugiego syna Malkikariba Juh'amina, Abu Kariba Asada, który rządził od 390 do 420 roku. Legenda mówi, że król ten wyruszył na wojnę na północ półwyspu i wrócił nawrócony, w towarzystwie dwóch mędrców, i zaczął nawracać wszystkich mieszkańców swojego królestwa na judaizm[322]. Z początku poddani odmówili przejścia na nową religię, ale w końcu dali się przekonać i wszyscy zgodzili się przystąpić do Przymierza Abrahama.

Istnieje również świadectwo dotyczące Sarahbi'ila Ya'fura, syna Asada, z 440 roku, które potwierdza jego powiązanie

z judaizmem. Jego imię i atrybuty zapisane są na wielkiej tamie w Maribie, którą wyremontował i powiększył, wraz z podziękowaniami za bożą pomoc „Pana niebios i ziemi". W innym epigrafie z tego samego okresu znów pojawia się określenie „Miłosierny", używane już wcześniej w odniesieniu do Boga.

Sprawa egzekucji Azqira, chrześcijańskiego misjonarza w mieście Nadżran, na północy królestwa Himjarytów, potwierdza hegemoniczny statut judaizmu „Miłosiernego". Uśmiercenie tego kaznodziei, przedstawianego w hagiografii chrześcijańskiej jako męczennika, za którego śmierć winą obarczeni są Żydzi, było inspiracją dla wielu arabskich legend. Zdarzenie miało miejsce za czasów króla Sarahbi'ila Yakufa. Azqir wybudował świątynię ozdobioną krzyżem, ale został aresztowany przez wysłanników króla, a kaplica zburzona. Król próbował go przekonać, by zrezygnował z wiary w Jezusa, ale Azqir odmówił, został więc skazany na śmierć. Za radą rabinów z otoczenia króla postanowiono, że egzekucja będzie miała miejsce w samym Nadżranie, ażeby zastraszyć miejscową społeczność. Chrześcijaństwo już się tam jakiś czas temu zakorzeniło i należało go wyperswadować lokalnej ludności. Jednak tuż przed śmiercią męczennik Azqir zdążył dokonać cudów, które wywarły duże wrażenie i długo pozostały w pamięci Kościoła[323].

Po śmierci Sarahbi'ila Yakufa królestwo osłabło i jego dwaj synowie nie byli w stanie oprzeć się naporowi ze strony Etiopczyków. A ci rozciągnęli swoje wpływy na Himjar i czasowo wsparli sprzyjające im siły chrześcijańskie, które się jeszcze tam ostały. Permanentne ścieranie się Himjaru z etiopskim

królestwem Aksum nie miało podłoża wyłącznie religijnego, lecz również polityczne i ekonomiczne. Królestwo Aksum, które dostało się w strefę wpływów Bizancjum, chciało kontrolować cieśniny Morza Czerwonego, żeby móc handlować z Indiami. Himjar natomiast nie tylko walczył z cesarstwem, lecz stanowczo opierał się chrześcijańskiej hegemonii w regionie[324]. Możliwe, że głębokie przywiązanie szerokich kręgów społeczeństwa do religii żydowskiej miało swoje korzenie w silnych konfliktach interesów. Arystokracja i kupiectwo broniły żydowskiej monarchii, gdyż dawała im lepsze gwarancje niezależności ekonomicznej. Jednakże judaizm nie był wyłącznie religią warstw uprzywilejowanych; wiele świadectw potwierdza jego głębokie zakorzenienie w różnych plemionach i wiemy, że rozprzestrzeniał się poza Zatokę aż do Etiopii, co było konsekwencją ciągłych kontaktów między wrogimi przecież terytoriami[325].

Po krótkim okresie hegemonii chrześcijańskiej, ostatni himjarycki władca żydowski, Zu-Nuwas, przywrócił powszechne panowanie judaizmu. Dokumentacja potwierdzająca jego status króla – *malik* – jest wyjątkowo bogata z powodu jego starć z chrześcijaństwem i bezlitosnej wojny, którą prowadził z Etiopią. Potęga tego żydowskiego króla i okrutne prześladowania, które zadał wyznawcom Jezusa, zostały opisane w dziele historycznym Prokopiusza z Cezarei *Historia wojen,* w świadectwie wędrownego kupca Kosmasa Indicopleustesa zatytułowanym *Topographia christiana*, w hymnie Jana Psaltesa, opata jednego z klasztorów, w odnalezionych fragmentach *Księgi Himjarytów*, w listach arcybiskupa syryjskiego Symeona z Bet Arszam[326] oraz w innych listach chrześcijańskich. Wiele arabskich źródeł

potwierdza te opowieści, chociaż z mniejszym antyżydowskim zacięciem[327].

Oficjalnym imieniem Zu-Nuwasa było Jusuf As'ar, ale w późniejszych arabskich tekstach występuje z przydomkiem *Masruk*, prawdopodobnie ze względu na jego „plecioną fryzurę". Znany był ze swoich długich, kręconych włosów i legenda mówi o jego heroicznej ostatniej walce i tragicznej śmierci, gdy został pochłonięty na swoim białych koniu przez wody Morza Czerwonego. Nie ma wątpliwości co do jego żydowskiej wiary, natomiast jego królewskie pochodzenie nie jest pewne. Dokładna data jego wstąpienia na tron również nie jest znana, choć nie mogło być to wcześniej niż w roku 518. Do tego momentu stolica Himjarytów była w rękach regenta wspieranego przez Etiopczyków; Zu-Nuwas stanął na czele buntu przeciw niemu, który wybuchł w górach. Podczas końcowej bitwy udało mu się zdobyć miasto Zafar i skonsolidować swoją władzę w całym królestwie. Arystokracja wsparła go, a ci, którzy jeszcze nie byli żydami, przeszli na judaizm po jego zwycięstwie. Istnieje świadectwo stwierdzające, że po objęciu władzy zwrócił się do mędrców Tyberiady, żeby wzmocnić wpływy religii mojżeszowej w całym królestwie[328].

To wskrzeszenie judaizmu wywołało bunt w Nadżranie, gdzie dominowało chrześcijaństwo. Król himjarycki zdobył miasto po długim oblężeniu, wielu chrześcijan zostało zabitych podczas walk i posłużyło to królowi Aksum, Elli Asbebie, za pretekst, by wypowiedzieć wojnę królestwu Himjaru. Dzięki wsparciu oraz logistycznej pomocy ze strony wschodniego cesarstwa rzymskiego, które dostarczyło okręty, chrześcijańskie wojska przekroczyły

Morze Czerwone i w 525 roku zwyciężyły Zu-Nuwasa po długiej i ostrej walce. Stolica Zafar została zniszczona i wzięto do niewoli pięćdziesięciu członków rodziny królewskiej, co położyło kres istnieniu żydowskiego królestwa na południu Półwyspu Arabskiego. Próba buntu przeprowadzona pięćdziesiąt lat później przez Sajfa Du Yaz'ana, potomka Zu-Nuwasa zakończyła się totalną porażką.

Reżim narzucony przez Etiopię był oczywiście chrześcijański, ale region już niebawem, w latach siedemdziesiątych VI wieku, został podbity przez królestwo perskie. Ten podbój z całą pewnością zahamował proces chrystianizacji Himjaru, choć kraj nie przeszedł na zoroastryzm (religię, która nie zyskała wielu wiernych poza Persją). Wiemy, że żydowska wspólnota Himjaru przetrwała dominację etiopską i perską, bowiem gdy w 629 roku wkroczyły tu wojska Mahometa, Prorok nakazał przywódcom swoich zwycięskich oddziałów nie nawracać siłą żydów i chrześcijan. Natura podatku, jaki Żydzi musieli płacić, świadczy, że większość z nich żyła z rolnictwa, ale niestety nie ma możliwości ocenić, ilu pozostało wiernych swojej wierze, a ilu przyjęło religię zwycięzcy. Można jedynie przypuszczać, że sporo Żydów przeszło na chrześcijaństwo, a inni przeszli potem na islam, ale pewna ich część nadal wierzyła w starego Boga „Miłosiernego" i dzięki powiązaniom z ośrodkami teologicznymi w Babilonie wspólnota Żydów himjaryckich przetrwała do XX wieku.

Istnienie żydowskiego królestwa na południu Półwyspu Arabskiego było już znane w XIX wieku. Heinrich Graetz poświęcił mu kilka stron swojej książki, opierając się na tekstach

historyków arabskich i świadectwach chrześcijańskich. Opowiedział historię Abu Kariba Asada oraz Zu-Nuwasa i nie ominął żadnej egzotycznej anegdoty[329]. Szymon Dubnow również pisał o królestwie, ale mniej, za to trzymając się bardziej chronologii[330]. Salo Baron poszedł śladem swoich poprzedników i poświecił kilka stron „założycielom judaizmu w Jemenie", usiłując na różne sposoby wytłumaczyć drakońskie środki przedsięwzięte w stosunku do chrześcijan[331].

Natomiast późniejsza historiografia syjonistyczna poświęciła bardzo mało miejsca królestwu Himjaru. Książka Ben-Ziona Dinura, *Izrael na Wygnaniu,* monumentalna kompilacja historyczna, zaczyna się od momentu „wyruszenia ludu żydowskiego na wygnanie" w VII wieku n.e., przemilczając zupełnie wcześniejsze żydowskie królestwo z południa Półwyspu Arabskiego. Niektórzy badacze izraelscy próbowali podać w wątpliwość rozmiar konwersji na judaizm Himjarytów, gdyż prawdopodobnie nie odpowiadało to normom rabinackim. Inni woleli po prostu elegancko ominąć ten problematyczny rozdział historii[332]. W Izraelu podręczniki szkolne po 1950 roku stosowały taką samą cenzurę, unikając mówienia o nawróceniu tej zapomnianej i pokrytej piaskami pustyni monarchii.

Jedynie historycy specjalizujący się w badaniu Żydów z krajów muzułmańskich pisali o pochodzeniu licznych Himjarytów wyznania mojżeszowego. Wśród nich należy wymienić Israela Ben Ze'eva, który wydał w Egipcie pod koniec lat dwudziestych XX wieku książkę pod tytułem *Żydzi w Arabii*, następnie ją przeredagował i przetłumaczył na hebrajski w 1931, a ostateczna jej wersja wyszła 1957 roku. Haim Ze'ev Hirschberg był drugim

historykiem, który gruntownie zbadał temat żydowskiego królestwa w swoim dziele *Izrael w Arabii*, wydanym w 1946 roku. Te dwie prace omawiają w szerokiej perspektywie obecność Żydów w południowej części Półwyspu Arabskiego i pomimo nacjonalistycznego tonu, w jakim zostały napisane, wyróżniają się wysokim poziomem rzetelności naukowej. W ostatnich dziesięciu latach odkrycia archeologiczne ujawniły kolejne liczne ślady epigraficzne i Ze'ev Rubin, naukowiec z Uniwersytetu w Tel Awiwie, jest jednym z nielicznych historyków w Izraelu, który nadal prowadzi badania na temat zapomnianego królestwa Himjaru.

W konkluzji do rewelacyjnego opisu królestwa nawróconego na judaizm Hirschberg, najbardziej znany badacz, który zajmował się losem Żydów w świecie arabskim, zadał następujące pytania: „Ilu Żydów mieszkało w Jemenie? Jakie było ich pochodzenie rasowe, czy byli potomkami z nasienia Abrahama czy nawróconymi Jemeńczykami?". Hirschberg nie znał oczywiście odpowiedzi, ale jednak napisał: „Pomimo wszystko to Żydzi przybyli z Erec Jisrael, a być może nawet z Babilonu, tworzyli jądro wspólnoty Żydów w Jemenie. Było ich względnie dużo, byli bardzo ważni i to oni mieli władzę, a gdy rozpoczęły się prześladowania, pozostali wierni swojemu ludowi i swojej wierze. Wielu bowiem było Żydów w Himjarze, którzy nie mogli znieść cierpień i przeszli na islam. Chrześcijanie znikli z powierzchni Jemenu, jedynie Żydzi przetrwali jako specyficzna jednostka społeczna, wyróżniająca się wśród wspólnot arabskich. Utrzymali swoją wiarę po dziś dzień i to pomimo pogardy i upokorzeń, których doświadczyli. [...] Chazarowie, którzy również przyjęli judaizm, wtopili się

i zasymilowali z otaczającymi ich ludami, gdyż ich żydowski element był słaby. A Żydzi z Jemenu pozostali jednym z najbardziej dumnych plemion narodu żydowskiego”[333].

Biorąc pod uwagę niezwykle drobiazgowy opis historii Himjarytów, trafne konkluzje i liczne odniesienia do źródeł na każdym etapie dzieła, te ostatnie zdania wydają się nie na miejscu i zakrawają na absurd. Jednak warto je zacytować, gdyż pokazują charakter i kierunek obrany przez syjonistyczną historiografię, jeśli chodzi o kwestię konwersji. Hirschberg nie miał najmniejszego pojęcia, ilu było „autentycznych” Żydów w każdej warstwie społeczeństwa himjaryckiego, ani dowodów na pochodzenie tych, którzy pozostali wierni judaizmowi. Ale przymus etnocentryczny był silniejszy od niego i od jego wiedzy historycznej, dlatego kończy swoją pracę „głosem krwi”. Inaczej czytelnicy słynnego i szanowanego orientalisty mogliby sądzić, że Żydzi Jemenu byli – o zgrozo! – potomkami Zu-Nuwasa i jego zatwardziałych arystokratów, a nie synami synów miłosiernych Abrahama, Izaaka i Jakuba, „ojców” wszystkich Żydów świata.

Etniczno-biologiczna pasja Hirschberga nie była wyjątkiem. Niemal wszyscy, którzy ruszyli śladem wspólnoty żydowskiej Jemenu, zbudowali jej „politycznie poprawne” drzewo genealogiczne, które sięgało antycznej Judei. Niektórzy twierdzili, że wielu Judejczyków zostało wypędzonych po zburzeniu Pierwszej Świątyni nie tylko do Babilonu, lecz również do południowej Arabii. Inni wiązali nawet pochodzenie Żydów Jemenu z dynastią królowej Saby. Zmysłowa kobieta, która gościła u króla Salomona, powróciła do swojego kraju z kilkoma „żydowskimi towarzyszami”, którzy z niezwykłym zapałem

posłuchali przykazania „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się”. Jak wiadomo, królowa musiała mieć bardzo dużo dzieci, gdyż nawet Etiopczycy uważali swoich królów za jej potomstwo.

W ten sposób rozdział o nawróconych na judaizm Himjarytach został odstawiony na boczny tor historiografii przyjętej przez edukację narodową w Izraelu i maturzyści kończą szkołę średnią, nie wiedząc, jaki wpływ miała ta ludność na bieg historii. Wielkie żydowskie królestwo, które w swoim czasie siało postrach wśród swoich sąsiadów, spotkał smutny los; jego potomkowie w Izraelu nie są z niego dumni, a inni boją się w ogóle wspominać jego istnienie[334].

Fenicjanie i Berberowie – Tajemnicza królowa Kahina

Himjaryci nie są jedynymi, którzy znikli z narodowej pamięci państwa Izrael. Pochodzenie ich braci w wierze z Afryki Północnej spotkał ten sam los. Na podstawie narodowego mitu Żydzi z Jemenu byli potomkami bliskich króla Salomona lub przynajmniej tych, którzy zostali wygnani do Babilonu. Żydzi z Maghrebu byli również uważani za potomków wygnańców z Pierwszej Świątyni lub synów europejskiej Hiszpanii, którzy mieli sławnych przodków. Według legend zostali również „wygnani” do zachodnich krajów Morza Śródziemnego prosto z porzuconej i „wyludnionej” po zburzeniu Świątyni Judei.

Wspominaliśmy już w poprzednim rozdziale o ekspansji judaizmu w Afryce Północnej i o wielkim starciu z Rzymem, które

miało miejsce w latach 115-117 n.e. Hellenistyczny żydowski król o imieniu Lukas (albo Andreas według innych historyków) wypłynął na tej wielkiej antypogańskiej rewolcie i zajął prowincję Cyrenajki na wschodzie obecnej Libii. Udało mu się dojść aż do bram Aleksandrii w Egipcie. Na podstawie świadectw wiadomo, że temu religijnemu powstaniu towarzyszyły niezrównane okrucieństwa, tak jak zresztą późniejszym starciom religii monoteistycznych, ale wojsko rzymskie zdecydowanie je zdławiło[335]. Klęska pociągnęła za sobą spowolnienie ekspansji judaizmu w tej prowincji, choć nie położyła jej kresu. Żydzi i ich sympatycy pozostali w Cyrenajce i warto zapamiętać, że pod wpływem powstania i jego stłumienia zwrócili się ku zachodowi, by powoli kontynuować kampanię nawracania.

W III wieku n.e. podejrzliwy Rabbi Ozeasz, który mieszkał w Ziemi Świętej, bardzo wielką wagę przywiązywał do prozelityzmu w Afryce Północnej i *Talmud jerozolimski* podaje, że zadawał sobie pytanie, „czy trzeba będzie czekać na konwertytów przez trzy pokolenia" (Kilaim). Natomiast Rav (Abba Arika), pierwszy amoraita, oznajmia, że „od Tyru po Kartaginę czci się Izrael i jego Ojca, który jest w niebie" (Menahot).

Ekspansja judaizmu w Afryce Północnej wynikała prawdopodobnie z obecności w całym regionie Fenicjan. Kartagina została faktycznie zniszczona w II wieku p.n.e., ale nie wszyscy jej mieszkańcy zginęli. Miasto zostało odbudowane i szybko odzyskało pozycję ważnego portu handlowego. Gdzie więc znikli Punici, inaczej mówiąc – afrykańscy Fenicjanie, którzy tak licznie zamieszkiwali wybrzeże? W przeszłości kilku historyków, w tym badacz Marcel Simon, wysunęło hipotezę, według której

spora ich część przeszła na judaizm, co tłumaczyłoby wyjątkową siłę tej religii w całej Afryce Północnej[336].

Nie jest pozbawione sensu podejrzewanie, że podobieństwo między językiem *Biblii* i językiem punickim, oraz fakt, iż część Punitów była obrzezana, mogły wpłynąć na ich masową konwersję. Przybycie jeńców niewolników z Judei po zburzeniu Świątyni też zapewne miało wpływ na ten proces. Te starodawne społeczeństwa, pochodzące z Tyru i Sydonu, od zawsze wrogo nastawione do Rzymu, przyjęły prawdopodobnie ciepło wygnanych buntowników i chętnie zaakceptowały ich wiarę. Marcel Simon dodaje, że filosemityzm większości cesarzy z dynastii Sewerów, pochodzącej z Afryki Północnej, wpłynął również na popularność konwersji.

Afryka Północna stała się więc jednym z większych sukcesów żydowskiego prozelityzmu wokół basenu Morza Śródziemnego. Choć w III i IV wieku, jak już wspominaliśmy w poprzednim rozdziale, zmniejszyła się liczba wyznawców judaizmu w Egipcie, w Azji Mniejszej, w Grecji i we Włoszech, czyli w obszarze, który był wówczas sercem cywilizacji starożytnej, to na wybrzeżu Maghrebu wspólnoty żydowskie mocno się trzymały a archeologiczne i epigraficzne ślady świadczą o ciągłości i bogactwie ich życia religijnego. Wykopaliska prowadzone nie opodal starożytnej Kartaginy ujawniły liczne grobowce z III wieku n.e., ozdobione inskrypcjami łacińskimi a nawet hebrajskimi (lub fenickimi), zawsze wraz z menorą. Ponadto odkryto w regionie liczne groby konwertytów noszących imiona greckie lub łacińskie. Religia zmarłych jest znana, gdyż została wskazana obok niehebrajskich imion. W Hammam al-Anf

(starożytnym Naro), usytuowanym nie opodal obecnego Tunisu, odkryto synagogę z tego okresu z inskrypcjami i malunkami świec, lichtarzy i rogów. Na mozaikowej posadzce widnieje następująca dedykacja: „Julia twoja służebnica młoda dziewczyna z Naro, która odnowiła tę mozaikę za swoje pieniądze, żeby odzyskać spokój duszy w synagodze Naro". Co ciekawe, inne inskrypcje wspominają imię kierującego synagogą Rostikusa i jego syna Astoriusza.

W Afryce Północnej wiele ludzi bliskich judaizmowi miało status półnawróconych i nazywanych było „bogobojnymi". *Nowy Testament* wspomina, że „bogobojni", Żydzi i prozelici przybyli do Jerozolimy z „tych części Libii, które leżą blisko Cyreny" (Dz 2:10). Wiele sekt praktykujących synkretyzm prosperowało i konkurowało ze sobą w różnych miastach. Ta różnorodność doprowadziła do konsolidacji chrześcijaństwa, które wzmocniło się w regionie, tak jak na całym wybrzeżu Morza Śródziemnego. Jak wiadomo, Tertulian, a później Augustyn z Hippony, wielcy teologowie chrześcijańscy, pochodzili z Afryki.

Tertulian wyjątkowo przejmował się potęgą judaizmu w Kartaginie, swoim rodzinnym mieście, a jego dobra znajomość *Starego Testamentu* i tradycji świadczy, do jakiego stopnia religia żydowska była tam rozpowszechniona. Ponadto poważne wyrzuty, jakie czynił Żydom, pokazują, jaką siłę miał żydowski prozelityzm. Tertulian uważał, że judaizm zdobywa sympatyków jedynie dlatego, że jest legalny w myśl prawa rzymskiego, a więc łatwiejszy do praktykowania, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, które jest prześladowane. Czasem wyraża się z szacunkiem o Żydach, zwłaszcza o ich kobietach, które ceni za skromność,

natomiast całą swoją złość wylewa na konwertytów, którzy według niego przyjęli religię żydowską jedynie dla wygody, gdyż zwalniała ich od pracy w święty dzień szabatu[337].

Starcie między chrześcijaństwem a silnym judaizmem pojawia się później w tekstach Augustyna, a jeszcze wyraźniej u chrześcijańskiego poety Kommodiana. Augustyn zwalcza „dewotów Boga", którzy prawdopodobnie byli sektą pośrednią między Żydami a chrześcijanami i uważani byli przez Kościół za heretyków, a nawet odszczepieńców. Kommodian, którego dokładnych dat urodzin i śmierci nie znamy, również odczuł potrzebę walczenia z prozelitami w swoim zbiorze *Instructiones*, gdzie z pogardą kpi sobie z ich przechodzenia tam i z powrotem z jednej religii do drugiej i rażącej niestałości praktyk kultowych.

Postępy Kościoła rzymskiego zostały czasowo przystopowane przez zwycięstwa Wandalów. Te pochodzące z Europy Środkowej germańskie plemiona władały Afryką Północną od 430 do 533 roku i założyły królestwo, którego dominującą religią był arianizm. Nie ma praktycznie żadnych śladów świadczących o sytuacji judaizmu podczas dominacji wandalskiej, ale wiemy, że stosunki między arianami a Żydami były znacznie lepsze niż z rosnącymi w siłę ortodoksyjnymi chrześcijanami. Cesarstwo bizantyjskie odzyskało region w VI wieku. Wówczas władzę odzyskał Kościół, a heretycy i apostaci byli surowo represjonowani. Możliwe, że wtedy część Żydów z wybrzeża, dawnych Punitów, była zmuszona uciekać w głąb kraju, a inna część udała się dalej na zachód, gdzie rozpoczęła się niesamowita historia nowej fali judaizacji.

Nie znamy intencji Ibn Chalduna, wielkiego historyka arabskiego XIV wieku, gdy pisał: „Część Berberów wyznawała judaizm, religię, którą otrzymali od swoich potężnych sąsiadów, Izraelitów z Syrii. Wśród żydowskich Berberów było Dżerawa, plemię z gór Auras, do którego należała al-Kahina, kobieta zabita przez Arabów w okresie pierwszych podbojów. Inne żydowskie plemiona to Nefouca, Berberowie z Ifrikiji, Fendelawa, Mediouna, Behloula, Giatha i Berberowie Maghrebu Al-Awsat, Farazyjczycy. Idris I, potomek Al-Hasana, po przybyciu do Maghrebu wymazał ostatnie ślady istnienia ich religii i położył kres niepodległości tych plemion”[338].

Ibn Chaldun uważał, że przynamniej część Berberów, dawnych mieszkańców Afryki Północnej, wywodziła się od starożytnych Fenicjan lub innej ludności pochodzenia kananejskiego z okolic Syrii, która przeszła na judaizm (gdzie indziej pisze o himjaryckim pochodzeniu części Berberów)[339]. Zresztą wymieniane przez niego plemiona były duże i szanowane i zamieszkiwały całą Afrykę Północną. Dżerawa zajmowali masyw górski Auras, Nefouca żyli w okolicach Trypolisu, plemiona Mediouna na zachodzie obecnej Algierii, a Fendelawa, Behloua i Fazaryjczycy podzielili między sobą rejon wokół marokańskiego miasta Fez. Pomimo masowych konwersji na islam, na skutek podbojów arabskich, rozmieszczenie geograficzne tych plemion odpowiada z grubsza współczesnej lokalizacji istniejących jeszcze wspólnot żydowskich.

Niektóre praktyki kulturowe, szeroko rozpowszechnione wśród ludności berberyjskiej, wywodzą się z religii żydowskiej Afryki Północnej (nie tylko kult amuletów). Oprócz arabskiego, część

Żydów z Afryki Północnej używała od bardzo dawna języka berberyjskiego. Czy przodkami Żydów w Afryce Północnej byli nawróceni na judaizm potomkowie Punitów, którzy sami byli konwertytami, oraz kilku wypędzonych Judejczyków? Do tego należy zadać dodatkowe pytanie – jaki był wpływ konwersji Berberów na liczbę Żydów hiszpańskich w momencie podboju Półwyspu Iberyjskiego i później?

Ibn Chaldun kilkakrotnie powraca do historii oporu królowej Dihji al-Kahiny z gór Auras przeciw muzułmanom. Przywódczyni Berberów, wyznawczyni judaizmu, była znana ze swojego daru jasnowidzenia, co tłumaczy jej tytuł „kapłanki", a jej imię Kahina pochodzi od hebrajskiego „Cohen" i dotarło za pośrednictwem Punitów lub Arabów. Rządziła żelazną ręką swoim królestwem i gdy muzułmanie próbowali odzyskać Afrykę Północną, udało się jej sprzymierzyć z kilkoma wielkimi plemionami i odeprzeć potężną armię Hasana Ibn an-Nu'mana. Pięć lat później, po zastosowaniu taktyki spalonej ziemi i zniszczeniu miast i miasteczek wzdłuż wybrzeża, dzielna królowa berberyjska została pokonana przez wzmocnioną armię arabską i zabita podczas walki. Jej synowie przyjęli islam i przyłączyli się do zwycięzców. I tak zakończył się długi okres jej rządów po dziś dzień owiany tajemnicą.

Ibn Chaldun nie jest jedynym historykiem, który pisał o niesamowitych przygodach Dihji al-Kahiny. Inni, wcześniejsi pisarze arabscy z IX wieku opisywali w szczegółach jej walki z muzułmańskim najeźdźcą. Al-Wakidi z Bagdadu kładzie nacisk na jej okrucieństwo wobec poddanych. Chalifa Ibn Chajjat Al-Usfuri datuje jej klęskę na rok 693, a Ibn Abd Al-Hakam, którzy

żył w Egipcie, rozpisuje się bardziej o przygodach syna królowej, który walczył również z najeźdźcą[340]. Po Ibn Chaldunie muzułmańscy historycy też interesowali się żydowską królową, dzięki czemu jej imię dotarło do współczesnych badaczy. Ponadto perski historyk Ahmad Al-Balazuri również wspomniał historię al-Kahiny.

Działania i osobowość przywódczyni żydowskich Berberów była pożywką dla wielu legend. Niektórzy francuscy pisarze z czasów kolonialnych wykorzystywali stare mity o niej, żeby „przypomnieć", iż w przeszłości Arabowie też byli najeźdźcami, a ludność miejscowa gwałtownie się im przeciwstawiała. Natomiast po dekolonizacji al-Kahina została arabską lub berberyjską bohaterką, otoczoną większą narodową chwałą niż Joanna d'Arc we Francji. Ale skoro królowa pojawia się w literaturze arabskiej pod postacią tajemniczej Żydówki, zainteresowali się nią również historycy syjonistyczni i kilkoro z nich sięgnęło po historię Dihji, w której widzieli późniejszą reinkarnację biblijnej prorokini Debory.

Nahum Slouschz, niezmordowany historyk syjonistyczny specjalizujący się w judaizmie Afryki Północnej, jako pierwszy chciał wprowadzić al-Kahinę do współczesnej pamięci żydowskiej[341]. W 1909 roku opublikował dwa eseje o żydowskich Berberach oraz artykuł zatytułowany „Rasa al-Kahiny"[342]. Według niego Afryka Północna w sporej mierze jest zamieszkana przez Żydów pochodzących z Jerozolimy, którzy panowali tam przed pojawieniem się muzułmanów. Al-Kahina, wojownicza królowa, nie mogła być po prostu nawróconą Berberyjką; według niego była „rasową" Żydówką.

W 1933 roku Slouschz zebrał swoje publikacje, poszerzył i wydał po hebrajsku. *Dihja al-Kahina* (*Żydowska kapłanka*)[343] jest książką bogatą w bardzo interesujące dane historyczne i ujawnia pewną skłonność do romantyzmu z domieszką folkloru i egzotycznych legend, które Slouschz zapożyczył od arabskich i francuskich historiografów. Potężne plemię Dżerawa z gór Auras, z którego wywodziła się al-Kahina, plemię szlachetne, które historyk nazywał „Gera", jest według niego „narodem rasy izraelskiej"[344]. Gera przybyli tutaj od strony Libii po pobycie w Egipcie. Kapłani, którzy równocześnie byli przywódcami plemienia, zjawili się w kraju nad Nilem za czasów króla Josiasza, wygnanego do faraona Necho. „Dihja" było zdrobnieniem żydowskiego imienia Judyta. Dihja al-Kahina bez cienia wątpliwości była córką jednej z tych rodzin kapłańskich. Choć w tradycji żydowskiej kapłaństwo nie jest przekazywane przez kobiety, wpływy kananejskie u Gera były jeszcze na tyle silne, że nazywali swoją królową „Kahina".

Slouschz opowiada, że żydowska przywódczyni była piękna i silna, a zwyczajowy komplement brzmiał: „Jesteś piękna jak koń i potężna jak gladiator"[345]. Francuscy badacze porównywali ją zawsze do Joanny d'Arc, ale Slouschz wyjawia nam, opierając się na źródłach arabskich, że odmiennie niż dziewica orleańska, al-Kahina „oddawała się przyjemnościom ciała z namiętnością młodego wieku". Tłumaczy to fakt, że zmieniała często partnerów, a trzech nawet poślubiła. Problem polegał na tym, że jej małżonkowie nie byli Żydami z jej plemienia; wiemy, że jeden był Berberem, a drugi Grekiem, to znaczy Bizantyjczykiem. Czy to możliwe, że córka „koszernej" rodziny wyszła za mąż za nie-

Żydów, gojów, którzy nie byli obrzezani? Slouschz korzysta z okazji, by zaznaczyć, że plemiona berberyjskie nie praktykowały judaizmu wedle surowych norm narzuconych przez rabinat takich, jakie dziś znamy, i dlatego ich zwyczaje były inne. Jednak al-Kahina „pozostała wierna naukom swoich przodków, ale w dawnej postaci, praktykowanej przed Ezdraszem i powszechnej wśród zaginionych plemion Izraela w najdalszych zakątkach Afryki. To był judaizm praktykowany, zanim rozróżniono ludy, i który pozwalał na małżeństwa z sąsiadami i nigdy nie osiągnąłby stopnia izolacji „Faryzeuszy" mieszkających w rzymskich i arabskich miastach"[346].

Takie wytłumaczenie pozwoliło Slouschzowi pozostać „syjonistą etnocentrystą" – legendarna Amazonka i jej kapłani pochodzili z dobrej rasy. A zarazem przyznawał, że członkowie różnych plemion berberyjskich byli w rzeczywistości prozelitami. Slouschz był przekonany, że elastyczność polityki religijnej i synkretyzm pozwoliły na ekspansję judaizmu, co przyczyniło się do jego wielkiej popularności, zanim pojawił się islam. Jednak pomimo nieortodoksyjnego sposobu życia tych żydowskich Berberów i ich religijnej oryginalności należeli oni oczywiście, tak jak ich potomkowie, do „ludu żydowskiego". Slouschz, jak sam mówił, wyruszył na poszukiwanie swoich „braci" w Afryce i był przekonany, że „Izrael jest jednym ludem na ziemi"[347].

Hirschberg, historyk bardziej ostrożny i bardziej wiarygodny niż Slouschz, był drugim badaczem, który zajął się kwestią żydowskich Berberów i al-Kahiną, ich królową. We wstępie do pierwszego tomu swojej książki *Historia Żydów z Afryki Północnej* napisał: „Mrok, który spowija historię większości wspólnot

z wnętrza kraju w pierwszej połowie II wieku n.e., dostarcza nam trochę wskazówek pozwalających podbudować tezę, według której większość Żydów z Maghrebu była pochodzenia berberyjskiego. Teza ta została sformułowana w różnych książkach podróżniczych i przyjęta przez współczesną historiografię bez drobiazgowej analizy. [...] Sytuacja dotycząca źródeł jest tym razem inna niż w przypadku Himjaru w południowej Arabii lub Chazarów znad brzegów Wołgi. Wiemy, że duża część pierwszych z nich przyjęła islam za czasów Mahometa i jedynie rdzenni Żydzi pozostali na południu Arabii; wiadomo również, że Chazarowie wyznający judaizm zupełnie znikli. A teraz, jak można twierdzić, że jedynie Berberowie z Afryki Północnej pozostali wierni swojej religii, skoro dowody na ich nawrócenie na judaizm opierają się na bardzo kruchych podstawach?”[348].

Po wykluczeniu ewentualności jakiejkolwiek więzi historycznej między Żydami z Jemenu a królestwem Himjaru i po uznaniu tego „braku stosunków” za „ustalony” fakt historyczny, Hirschberg dokładnie przeanalizował źródła dotyczące pojawienia się judaizmu w Afryce Północnej. Będąc drobiazgowym badaczem, nie chciał przemilczeć niewygodnych epizodów historii, które większość jego kolegów po fachu miała w zwyczaju pomijać. Było wystarczająco wielu dawnych arabskich historyków, którzy sygnalizowali proces judaizacji plemion berberyjskich, nie wyrażając przy tym pozytywnej czy negatywnej opinii, żeby uwierzyć w wiarygodność tego przekazu. Ale skoro, według niego, Żydzi nigdy nie próbowali nawracać innych, uznał, że to sama obecność wspólnot żydowskich w miejscach zamieszkania Berberów zachęciła część z nich do przyjęcia judaizmu.

Czytelnicy Hirschberga nie musieli się niczego obawiać. Jego argumentacja zawierała pewne pocieszenie: tych prozelitów nie było wielu; nie istnieją praktycznie żadne żydowskie świadectwa na temat konwersji; język berberyjski nie pozostawił w zasadzie żadnych śladów po sobie w pisemnej kulturze żydowsko-arabskiej; wreszcie *Biblia* nie została nigdy przetłumaczona na berberyjski. Fakt, że Żydzi bardzo szybko przyjęli język arabski po najeździe muzułmańskim, podczas gdy Berberowie opierali się silnie akulturacji językowej, świadczy, że pochodzenie tych pierwszych nie może być berberyjskie. Historia królowej, która przyjęła religię żydowską, nie ma wyjątkowego znaczenia, gdyż w zasadzie nie inspirował jej duch judaizmu i ostatecznie nie skorzystała na nim. Tak naprawdę nazywała się Kaya, a arabscy autorzy pomylili się, nadając jej imię Kahina[349].

Hirschberg doskonale zdawał sobie sprawę, że kultura berberyjska była w znacznej mierze ustna i nie zostawiła wielu śladów w arabskiej literaturze i języku. Wiedział również, że istniały imiona, przydomki dawane rodzinom, przesądy i liczne zwyczaje, które były wspólne dla wyznawców judaizmu i dla muzułmańskich Berberów (polewanie wodą przechodniów podczas Zielonych Świątek jest na przykład zwyczajem berberyjskim; względnie wolny status kobiety żydowskiej ma więcej wspólnego z tradycją berberyjską niż arabską itd.). W wielu żydowskich wspólnotach nie istnieje nazwisko Cohen, a w innych noszą je niemal wszyscy członkowie, nie ma natomiast żadnego Leviego, co może świadczyć o wspólnej konwersji. Wiadomo również, że plemiona berberyjskie, które przeszły na islam, zachowały praktyki pochodzenia żydowskiego, takie jak zakaz palenia ognia

w szabat i spożywanie pożywienia na zakwasie podczas święta Wiosny. Ale ten ostatni fakt jedynie wzmocnił determinację Hirschberga, który uznał: „Dawne chrześcijaństwo znikło zupełnie z Afryki Północnej, podczas gdy judaizm przetrwał przez wieki. Przecież chrześcijańscy Berberowie nie byli jedynymi, którzy przyjęli islam, żydowscy Berberowie też się nawrócili. Jedynie Żydzi z nasienia Abrahama pozostali”[350].

Tak silne było wewnętrzne przekonanie Hirschberga, że zapomniał, iż według jego własnej teorii etniczno-religijnej Arabowie również pochodzili od „nasienia wielebnego ojca”. Ale to tylko szczegół. Jego upór w udowadnianiu, że Żydzi są ludem-rasą, wyrwanym ze starożytnej ojczyzny i tułającym się po obcej ziemi, jest o wiele bardziej znaczący. Jak już widzieliśmy, idealnie to współgra z głównymi wytycznymi dominującej historiografii syjonistycznej. Jego niezdolność do wzniesienia się ponad oczyszczającą ideologię esencjalistyczną, która nim kierowała podczas badań, zniekształca jego pracę. Ale to właśnie ta wada uczyniła z niego „źródło naukowe” wspierające ogólnie przyjęte idee i podawane w podręcznikach szkolnych rozpowszechnianych w izraelskim systemie edukacji narodowej.

Urodzony w Algierii André Chouraqui, naukowiec i znana osobowość kultury izraelsko-francuskiej, mniej się przejmował czystością swojego pochodzenia. Dlatego jego książka *Żydzi z Afryki Północnej* zbacza z kierunku ustalonego przez oficjalną historiografię narodową. Można w niej przeczytać: „Podczas gdy ostatnie wspólnoty chrześcijańskich Berberów zniknęły w XII wieku, judaizm w Afryce Północnej zachował po dziś dzień wiernych miejscowych prozelitów, których potomkowie stanowią

blisko połowę obecnej wspólnoty żydowskiej w Afryce Północnej”[351].

Oczywiście Chouraqui, jak i Hirschberg zresztą, nie dysponował narzędziami pozwalającymi oszacować procent potomków żydowskich Berberów pośród Żydów Maghrebu w XX wieku (mogło to być równie dobrze 9% jak 99%). Pierwotnie wydał swoją książkę w latach pięćdziesiątych XX w. po francusku, co świadczy o jego chęci dołączenia do grona francuskich autorów Maghrebu. Trudno było w tamtych czasach odrzucić popularną tezę, jakoby starożytny judaizm był religią prozelityczną. Książka Chouraquiego została przetłumaczona na hebrajski ponad dwadzieścia lat później i czytelnicy izraelscy otrzymali wersję o wiele mniej etnocentryczną i o wiele bardziej spójną, jeśli chodzi o korzenie Żydów z Afryki Północnej. Podkreśla wysiłki Żydów, by nawrócić Punitów, i łączy wzrost ich wpływów na północy kontynentu z masową konwersją Berberów. Chouraqui pisze również o al-Kahinie, żydowskiej królowej. Choć uciskała również swoich żydowskich poddanych, autor podkreśla z entuzjazmem: „Ostatnie walki ludu żydowskiego przed czasami współczesnymi nie były prowadzone, jak się często twierdzi, przeciw Rzymowi, w Palestynie, w I wieku n.e., lecz w V wieku, przeciw Arabom, na afrykańskiej ziemi”[352].

Jak zobaczymy później, André Chouraqui trochę się zapędził w swoim narodowym zapale, gdyż ostatnie walki „ludu żydowskiego” nie były toczone „przeciwko Arabom”. Chazarowie, tuż przed wielką konwersją na judaizm, prześcignęli al-Kahinę i jej berberyjsko-żydowskie oddziały w próbach powstrzymania inwazji islamu i osiągnęli swój cel pod koniec walk w Afryce

Północnej. Ale zanim przejdziemy do badania „zaginionych plemion Izraela” na wschodzie (jak wiadomo, Wołga i Don płyną na wschód od Afryki Północnej), należy dorzucić jeszcze jeden argument potwierdzający tezę, według której Żydzi z Maghrebu są potomkami nawróconych Berberów i żydowskich Arabów, którzy towarzyszyli armiom islamu. Jest to argument natury lingwistycznej.

Paul Wexler, naukowiec z Uniwersytetu w Tel Awiwie, interesował się głównie historią Żydów hiszpańskich, ale los tej wielkiej wspólnoty był powiązany, we wczesnym stadium, z Żydami z Afryki Północnej. Udało mu się rzucić nowe światło na kwestię ich pochodzenia. W swojej wyjątkowo interesującej książce *Nieżydowskie pochodzenie Żydów sefardyjskich*, ten izraelski lingwista rozpatruje możliwość, że „Żydzi sefardyjscy są potomkami w pierwszym rzędzie Arabów, Berberów i Europejczyków, którzy przyjęli judaizm w okresie pomiędzy stworzeniem w zachodniej Azji, Afryce Północnej i na południu Europy wspólnot pierwszej diaspory żydowskiej, a mniej więcej XII wiekiem n.e.”[353]. Niemal pewne jest, że w tych wspólnotach byli potomkowie Judejczyków, ale prawdopodobnie pozostający w mniejszości. W jaki sposób Wexler doszedł do tej heretyckiej konkluzji, tak sprzecznej z głównym nurtem głoszonym przez instytucję, która go zatrudniała?

Brak świadectw historycznych na temat pierwszych etapów powstawania wspólnot żydowskich na Półwyspie Iberyjskim zmusza nas, według Wexlera, do analizowania ewolucji języków mówionych i wskazówek etnograficznych. Wexler jako „archeolog językowy” z wirtuozerią wytropił pozostałości lingwistyczne

obecne zarówno w tekstach, jak i mówionych językach współczesnych, i doszedł do wniosku, że hiszpańscy Żydzi mieli zaskakująco niejednolite korzenie, zawierające jedynie szczątkową ilość elementów judejskich. Przybyli do Europy głównie z Afryki Północnej po podbojach arabskich z początku VIII wieku. W języku i kulturze żydowsko-iberyjskiej są słowa żydowsko-arabskie z Maghrebu i ślady zwyczajów berberyjskich. Wpływ języka arabskiego był większy na poziomie składni językowej, natomiast w kwestiach kulturalno-religijnych widać większe wpływy berberyjskie[354].

Ponadto – i to może jest największe odkrycie Wexlera – hebrajski i aramejski pojawiły się w tekstach żydowskich dopiero w X wieku n.e. i ta ewolucja nie była owocem wcześniejszego wewnętrznego rozwoju językowego. A więc to nie wygnańcy lub emigranci z Judei, którzy przybyli do Hiszpanii w I wieku n.e., sprowadzili swój ojczysty język. Przez pierwsze dziesięć wieków nowej ery wyznawcy judaizmu w Europie nie znali ani hebrajskiego, ani aramejskiego. Dopiero wraz z kanonizacją klasycznego arabskiego przez islam a łaciny przez chrześcijaństwo w Średniowieczu, judaizm zaczął stosować i propagować swój święty język jako specyficzny kod kulturowy[355].

Teoria Wexlera może pomóc rozwikłać tajemnicę z książek do historii narodowej w Izraelu: jak dotąd, licencjonowani badacze nie byli w stanie wytłumaczyć w sposób wystarczająco zadowalający zjawiska, które doprowadziło do stworzenia w Hiszpanii tak dużej wspólnoty żydowskiej o tak dużej witalności i kreatywności, której liczebność mocno przekraczała

liczbę wyznawców judaizmu w Italii, na południu Galii lub w kraju germańskim.

Można wysunąć hipotezę, że pierwsze zalążki judaizmu na Półwyspie Iberyjskim pojawiły się w pierwszych wiekach naszej ery za pośrednictwem żołnierzy, niewolników i nawróconych rzymskich kupców, jak to się prawdopodobnie działo w innych koloniach cesarstwa na południowym zachodzie basenu Morza Śródziemnego. W *Nowym Testamencie* Paweł mówi do swoich uczniów: „[...] pragnę gorąco wybrać się do was, gdy będę podążał do Hiszpanii. Mam bowiem nadzieję, że w czasie tej podróży was odwiedzę" (Rz 15:24). Najbardziej prawdopodobnie wybierał się nawracać powstałe tam wspólnoty żydowsko-chrześcijańskie. Na podstawie decyzji synodu w Elwirze wiadomo również, że monoteistyczny synkretyzm był jeszcze bardzo silny w Europie na początku IV wieku[356]. W późniejszym okresie, zwłaszcza w VII wieku, okrutne traktowanie Żydów i nowo nawróconych przez Wizygotów zmusiło dużą ich liczbę do ucieczki i emigracji do Afryki Północnej. Ich historyczna zemsta szybko stała się możliwa.

Arabski podbój półwyspu, który ruszył w roku 711, odbył się głównie przy pomocą oddziałów berberyjskich. Nie będzie przesadą twierdzenie, że w ich szeregach było sporo wyznawców judaizmu, którzy powiększyli zasoby demograficzne starych wspólnot żydowskich. Chrześcijańskie źródła z epoki piętnują brak lojalności żydowskich mieszkańców, którzy przyjęli z entuzjazmem armię najeźdźców i nawet zgodzili się stworzyć oddziały pomocnicze. Podczas gdy wielu chrześcijan uciekało, ich

konkurenci zostali postawieni na czele wielu miast, by nimi rządzić.

W zbiorze źródeł „z pierwszej ręki" *Izrael na Wygnaniu* skompilowanym przez Dinura jest wiele różnych cytatów pochodzących z arabskich kronik, które potwierdzają źródła chrześcijańskie: „Trzeci batalion wysłany przeciwko Elwirze oblegał Grenadę, stolicę tego państwa, i ją zdobył. Powierzył nad nią nadzór garnizonowi złożonemu z Żydów i muzułmanów. I tak było w każdym miejscu, gdzie znajdowali się Żydzi [...]; po opanowaniu Carmony Musa [Ibn Nusajr] kontynuował swój marsz ku Sewilli [...]. Po wielomiesięcznym oblężeniu Musa zdobył miasto, a chrześcijanie uciekli do Baya. Musa umieścił Żydów w garnizonie w Sewilli i skierował się ku Meridii". Albo à propos Tarika Ibn Zijada: „Gdy ujrzał puste Toledo, zebrał tam Żydów i zostawił z kilkorgiem swoich bliskich, podczas gdy on sam ruszył ku Wadi Al-Hadżarze [Guadalajara]"[357].

Tarik Ibn Zijad, najwyższy przywódca wojskowy i pierwszy muzułmański gubernator Półwyspu Iberyjskiego (od jego imienia pochodzi nazwa Gibraltar), był Berberem z plemienia Nefouca. Przybył do Hiszpanii na czele siedmiotysięcznej armii żołnierzy, która powiększyła się do dwudziestu pięciu tysięcy dzięki lokalnej ludności. „Pośród nich była duża liczba Żydów", pisze Dinur. Odnosząc się do hiszpańskich badaczy, by wesprzeć swoją tezę, z nieskrywanym zakłopotaniem syjonistyczny historyk przyznaje, że niektórzy „uważają, iż wszyscy Berberowie, którzy uczestniczyli w arabskich podbojach Hiszpanii, skłaniali się ku judaizmowi"[358].

Oczywiście byłoby przesadą twierdzić, że zdobycie Hiszpanii zostało od początku zaplanowane jako połączona akcja muzułmańskich i żydowskich Berberów, ale można uznać, że owocna współpraca między dwiema religiami na Półwyspie Iberyjskim zaczęła się wraz z początkiem inwazji, a uprzywilejowana pozycja Żydów otworzyła im nowe drogi do znacznego rozwoju ich wspólnot. Starzy wyznawcy judaizmu mieli jednak możliwość nawracania pogan i chrześcijan jedynie w pierwszym stadium arabskiej inwazji, gdy nie rozpoczęła się jeszcze masowa konwersja na islam[359]. Począwszy od IX wieku, ta możliwość się zredukowała, choć całkowicie nie znikła.

Fala islamizacji nie położyła wcale kresu stałemu napływowi wyznawców judaizmu z całego południa Europy, jak również wybrzeża Afryki Północnej. Icchak Baer w swojej książce o hiszpańskich Żydach zauważył z podziwem: „Wydawałoby się, że arabska Hiszpania stała się miejscem schronienia dla Żydów”[360]. W ten sposób wspólnota żydowska rozrastała się zarówno dzięki lokalnym konwersjom, jak falom podbojów i emigracji. Rozwinęła się kulturalnie w ramach niesamowitej symbiozy i arabskiej tolerancji, która panowała w królestwie Al-Andalus i kolejnych księstwach. Życie Żydów w środowisku muzułmańskim pokazało, że może istnieć wieloreligijne społeczeństwo w średniowiecznym świecie coraz silniejszego monoteizmu, gdy rosła tendencja do upokarzania „obcego” i czasem prześladowania z powodu innej wiary. Równocześnie na drugim krańcu Europy pojawiło się inne imperium wolne od typowego dla tych czasów fanatyzmu religijnego.

Żydowscy kaganowie? Dziwne imperium na Wschodzie

W połowie X stulecia, sefardyjskim złotym wieku, Chasdaj Ibn Szaprut, wpływowy lekarz i doradca na dworze kalifa Kordoby Abd ar-Rahmana III, wysłał list do Józefa syna Aarona, króla Chazarów. Sława wielkiego imperium żydowskiego na wschodnich krańcach Europy sięgała daleko i dotarła do uszu zachodnich elit żydowskich. Wzbudziła wielkie zainteresowanie; czyżby istniało na ziemi żydowskie królestwo nie podporządkowane władzy islamskiej bądź chrześcijańskiej?

List zaczynał się od wiersza z pochwałami pod adresem króla, zawierał akrostych pióra Menahema ibn Saruqa, sekretarza Chasdaja i pierwszego poety języka hebrajskiego Półwyspu Iberyjskiego[361]. Po przedstawieniu się Chasdaja (oczywiście jako syna jednego z wygnańców z Jerozolimy) i opisie jego królestwa, przechodzimy do sedna: „Kupcy donieśli mi, że istnieje żydowskie królestwo zwane Al-Chazar, ale nie chciałem wierzyć, gdyż sądziłem, że mówią mi o nim jedynie po to, by sprawić mi przyjemność i zyskać moją przychylność. Wypytałem ich i odparli, że to prawda, a królestwo nazywa się Al-Chazar. Między Konstantynopolem a tym krajem podróż morzem trwa piętnaście dni, ale lądem jest wiele ludów między nimi a nami. Rządzący król nazywa się Józef. [...] Gdy usłyszałem to, siły mi wróciły i poczułem się pełen nadziei, i kłaniałem się, i padałem na kolana przed Bogiem niebios. Poruszyłem niebo i ziemię, by znaleźć osobę godną zaufania i wysłać ją do waszego kraju, aby poznać prawdę i poznać sytuację jego królewskiej mości i sytuację jego

poddanych naszych braci. I raduję się na tę myśl, gdyż to wszystko przychodzi z tak daleka”[362].

Chasdaj opisuje dalej, jakie musiał przezwyciężyć problemy, by wysłać ten list, i wreszcie zadaje nurtujące go pytania: z jakiego plemienia król się wywodzi? Jaki jest charakter królestwa? Czy tron jest przekazywany z ojca na syna, jak jest w zwyczaju w *Biblii*? Jaka jest wielkość imperium? Kim są jego nieprzyjaciele i jego poddani? Czy na okoliczność wojny przesuwa się szabat? Jaki jest klimat? Chasdaj jest niezmiernie ciekawski, ale i przeprasza z wielką grzecznością.

Nie wiemy, ile czasu zabrało królowi Chazarów wysłanie odpowiedzi, ale w swym liście Józef odpowiada na część pytań. Opisuje swoje pochodzenie i podaje granice swojego państwa: „Pytałeś się w swoim liście z jakiego narodu, jakiej rodziny i jakiego plemienia się wywodzimy. Musisz wiedzieć, że jesteśmy potomkami Jafeta i synami Togarmy, jego syna. [...] Z pism wynika, że moich przodków nie było zbyt wielu, a dobry Bóg dał im siłę i odwagę i walczyli z wieloma ludami o wiele od nich potężniejszymi, i z Bożą pomocą wypędzili ich, i zajęli ich ziemie. [...] I wiele pokoleń minęło, aż pojawił się król o imieniu Bulan, który był bardzo mądry i bogobojny i zaufał Bogu z całego serca, wygnał czarowników i pogan z kraju i skrył się pod jego opiekuńczymi skrzydłami. [...] I król zebrał wszystkich swoich ministrów oraz poddanych i przekazał swojemu ludowi te rzeczy. I poddani docenili ich wartość, przyjęli jego osąd i oddali się pod opiekę Boga. [...] Następnie nastał na tronie jeden z synów jego synów zwany Owadia, który był sprawiedliwy i prawy, zreformował imperium i ustanowił prawo, kazał zbudować

synagogi i szkoły rabinackie i zebrał najmądrzejszych spośród mędrców Izraela[...]”[363].

W stylu baśniowym król opisuje w szczegółach proces konwersji i wyjaśnia, dlaczego jego przodkowie woleli przyjąć judaizm, a nie którąś z dwóch innych monoteistycznych religii. Dalej podaje położenie swojego królestwa, jego wielkość, skład ludności i wymienia wrogów i rywali (Rosjanie i synowie Izmaela), a wszystko w duchu głębokiego oddania *Torze* i jej przykazaniom.

Z powodu kilku ozdobników literackich i elementów dodanych do oryginalnych tekstów sugerowano, że te listy, a zwłaszcza odpowiedź króla, nie pochodziły z X wieku, a nawet że są to falsyfikaty i adaptacje, które wyszły spod pióra muzułmańskich pisarzy. Istnieje krótka i długa wersja listu Józefa (ostatnia przeróbka pochodzi bez wątpienia z XIII wieku). Kilka wyrażeń używanych w krótkim liście nie pochodzi z języka arabskiego, co pokazuje, że ich autor nie wywodził się z muzułmańskiego świata kulturowego. Podobnie, specyficzne użycie litery „waw zwrotnego”, która służy do przechodzenia z czasu przyszłego na przyszły, z całą pewnością wskazuje, że list Chasdaja i odpowiedź Józefa nie zostały napisane przez tę samą osobę. Choć widać, że list króla Chazarów przeszedł przez liczne pióra, że był przepisywany i „komentowany”, samo sedno informacji wydaje się prawdopodobne, gdyż pasuje do współczesnych mu opisów arabskich. Nie może być więc uważany jedynie za zwykły produkt płodnej literackiej wyobraźni[364].

Ponadto istnieje świadectwo z końca XI wieku, które potwierdza, że pomimo trudności komunikacyjnych miedzy królestwami w owych czasach, kilka kopii tej wymiany listów

zostało rozpowszechnionych w intelektualnym świecie żydowskim. Rabbi Jehuda al-Barzeloni wątpił w autentyczność faktów podawanych w tych kopiach, pisząc: „Widzieliśmy wśród innych manuskryptów kopię listu, który król Józef, syn Aarona, kapłana chazarskiego, napisał do Rabbiego Chasdaja bar Icchaka. Nie wiemy, czy list jest autentyczny, czy nie [...]". Jednak ten pisarz o bystrym umyśle, znany ze swojej pogardy dla legend, ostatecznie przyznał, że „Chazarowie przyjęli judaizm i mieli królów konwertytów, słyszałem, że to jest napisane w książkach Izmaelitów, jak również w ich książkach". Dlatego sam przepisał list Józefa i przedstawił we fragmentach swoim czytelnikom[365].

Jest niemal pewne, że Rabbi Jehuda Halewi, który żył w XII wieku, znał tę korespondencję. Opis konwersji władcy chazarskiego, którą odnosi się do władcy pojawiającego się w trójstronnej dyspucie teologicznej, znajdującej się we wstępie do *Al-Kuzari*, został zapożyczony z listu króla Józefa, przy czym zmodyfikowano niektóre szczegóły i wprowadzono kilka zmian stylistycznych[366]. Ponadto Rabad (Abraham ben David de Posquières), jeden z twórców kabały w Prowansji, który żył w tym samym czasie co Jehuda Halewi, choć był od niego młodszy o dwadzieścia lat, napisał o Europie Wschodniej: „Były tam nawrócone ludy chazarskie, a ich król Józef wysłał list do przewodniczącego Rabbiego Chasdaja bar Icchak ibn Szapruta potwierdzający, że on i jego lud postępowali zgodnie z normami rabinackimi". Następnie wielki mędrzec kabały opowiada, że spotkał w mieście Toletum (Toledo) uczniów, którzy twierdzili, że są synami Chazarów i wyznawcami judaizmu rabinicznego[367].

Wyparcie Himjarytów i nawróconych Berberów z żydowskiej pamięci zbiorowej udało się niemal całkowicie, natomiast wymazanie z kart historii Chazarów było trochę bardziej problematyczne i złożone. Po pierwsze, *Al-Kuzari,* stworzony przez Jehudę Halewiego w 1140 roku traktat teologiczny, który miał wielką wartość w tradycji żydowskiej i został nawet wprowadzony do kanonu kultury syjonistycznej z powodu wyjątkowego znaczenia przyznanego Ziemi Świętej, był nadal badany w czasach współczesnych. Po drugie, pozostały liczne świadectwa historyczne na temat królestwa Chazarów, zarówno u Arabów, Persów, Bizantyjczyków, Rosjan, Ormian, Hebrajczyków, jak nawet Chińczyków. Wszystkie potwierdzały jego wielką potęgę, a nawet niektóre dokładnie opisywały jego zaskakującą konwersję.

Ponadto historyczne znaczenie tego królestwa i los jego poddanych po rozpadzie miały znaczny wpływ na historiografię żydowską w Europie Wschodniej, która zajmowała się tą kwestią przez dziesięciolecia. Syjonistyczni historycy długo wahali się, zanim podjęli ten temat i niektórzy poświęcili mu poważne prace. Zainteresowanie królestwem Chazarów opadło i w końcu niemal zupełnie zanikło wraz z ukształtowaniem się, po pierwszym dziesięcioleciu jego istnienia, mechanizmów oficjalnej pamięci Państwa Izraela.

Choć to średniowieczne królestwo zostało odsunięte w niepamięć i nie wydało ani jednego teologa erudyty, który by je upamiętnił, idąc za przykładem pisarzy *Starego Testamentu*, istnieje wiele źródeł zewnętrznych na temat jego historii i są one o wiele bardziej różnorodne i bogate niż te dotyczące królestwa

Dawida i Salomona. Żydowska Chazaria była nieporównywalnie większa niż wszystkie królestwa Judei. Była potężniejsza niż królestwo Himjarytów i oczywiście berberyjskie królestwo Dihji al-Kahiny.

Historia Chazarów jest niesamowita. Zaczyna się w IV wieku n.e., kiedy Chazarowie wraz z kilkoma plemionami koczowniczymi towarzyszyli Hunom w ich potężnym najeździe na zachód. Następnie powstało wielkie imperium na stepach od Wołgi po północny Kaukaz i trwało do XIII wieku, do inwazji Mongołów, które pochłonęły ostatnie ślady tego niebywałego państwa.

Chazarowie byli produktem koalicji potężnych klanów pochodzenia tureckiego lub huno-bułgarskiego. Wymieszali się na początku swojej kolonizacji ze Scytami, zamieszkującymi przed nimi góry i stepy od Morza Czarnego po Morze Kaspijskie, które długo było nazywane „Morzem Chazarskim”[368]. W swoim apogeum królestwo obejmowało wiele różnych plemion i grup językowych: od Alanów po Bułgarów, od Madziarów po Słowian. Od wszystkich Chazarowie ściągali podatki. Dzięki temu rządzili wielkim terytorium od Kijowa na północnym wschodzie po Krym na południu, od Wołgi po dzisiejszą Gruzję.

Perskie świadectwa, a potem muzułmańskie z VI wieku rzucają światło na historię Chazarów, którzy podbili królestwo Sasanidów i gnębili ludy ościenne. Dotarli aż do okolic Mosulu, miasta w obecnym Iraku (Kurdystanie). Na początku VII wieku ślub córki króla Chazarów z królem Chosrowem II doprowadził do porozumienia, które pozwoliło Persom zbudować fortyfikacje na przełęczach gór Kaukazu. Źródła ormiańskie i bizantyjskie informują nas, że w kolejnych latach królestwo Chazarów zawarło

sojusz z cesarstwem bizantyjskim walczącym z Persami i od tej chwili stało się głównym elementem stabilizującym układ sił w regionie. W swojej *Historii cesarza Herakliusza* z VII wieku Sebeos biskup armeński opowiada, że „oni [książęta Armenii] poszli służyć wielkiemu Kaganowi, królowi państwa Północy. Na rozkaz króla, Kagana [...] przeszli z potężną armią wąwóz Jor i przybyli na ratunek Grecji”[369].

Kagan, nazwa nadawana najwyższemu władcy kaganatu chazarskiego, utrzymywał, jak już mówiliśmy, rozległą sieć kontaktów z cesarstwem bizantyjskim. Przyszły cesarz Justynian II, który został zesłany na Krym, zbiegł pod koniec VII wieku do królestwa Chazarów, gdzie poślubił chazarską księżniczkę, która zmieniła imię na Teodora i stała się później wpływową cesarzową. Oba królestwa łączyły jeszcze inne więzy małżeńskie. Konstantyn Porfirogeneta, władca pisarz z X wieku, autor *O zarządzaniu państwem,* podał, prócz wielu innych budujących szczegółów na temat Chazarów, że „cesarz Leon [III] związał się węzłem małżeńskim z kaganem Chazarii i otrzymał rękę jego córki [jako żony dla syna Konstantyna V], okrywając wstydem imperium bizantyjskie i samego siebie, gdyż tym czynem naruszył przykazania przodków i je zbezcześcił”[370].

Z tego niezwykłego związku zawartego w 733 roku miedzy dwiema dynastiami narodził się syn. Gdy przejął władzę nad cesarstwem, uzyskał przydomek Leon Chazar. Ten matrymonialny układ stanowił apogeum zbliżenia miedzy dwiema potęgami. Chazarom udało się po serii długich walk odeprzeć powtarzające się ataki muzułmanów na północy, ratując

czasowo wschodnie cesarstwo rzymskie przed nieprzyjacielem nacierającym z boku, co mogłoby przyspieszyć jego upadek.

Kroniki arabskie, kopiujące się swobodnie jedna od drugiej, pozostawiły sporo opisów niezliczonych bitew między muzułmanami a Chazarami. Ali Ibn al-Asir opowiada, że „walczyli zażarcie i obie strony trzymały się mocno. Następnie Chazarowie i Turcy zwyciężyli muzułmanów [...] i po śmierci w boju Al-Dżarraha, Chazarowie zapragnęli [ich kraju] i przeniknęli do ich ziem, i dotarli aż do Mosulu”[371]. To zwycięstwo miało miejsce w 730 roku, ale szybko nadszedł kontratak. Po olbrzymim wysiłku logistycznym i kilku dodatkowych bitwach armia arabska odparła nieprzyjaciela. Przyszły kalif Marwan II najechał Chazarię na czele potężnej armii i w zamian za wycofanie wojsk narzucił kaganowi przejście na islam. Władca chazarski przystał na to i armia arabska cofnęła się do gór Kaukazu, które stały się od tego momentu granicą między Chazarią a światem muzułmańskim. Chwilowa konwersja pogańskiego królestwa Chazarów na islam nie miała poważnych skutków, jak to zobaczymy później, nawet jeśli spora liczba poddanych zachowała wiarę w proroka Mahometa.

Według większości świadectw monarchia chazarska wyróżniała się wyjątkowo oryginalnym podwójnym systemem rządzenia. Było dwóch władców: najwyższy władca duchowy oraz jego świecki zastępca, który posiadał rzeczywistą władzę. Ahmad Ibn Fadlan, dyplomata wysłany w 921 roku przez kalifa Al-Muktadira z misją do państwa Bułgarów Wołżańskich, przejechał przez Chazarię i pozostawił potomnym wyjątkowo ciekawy opis podróży. Jego obserwacje życia Chazarów i ich organizacji politycznej są

następujące: „Jeśli chodzi o króla Chazarów, którego tytuł to kagan, pojawia się publicznie i to z daleka tylko raz na cztery miesiące. Nazywa się go wielkim kaganem, a jego zastępca nazywa się kagan beg. To on dowodzi i zajmuje się armią, załatwia sprawy państwowe, pojawia się publicznie i prowadzi wojny. Sąsiedni królowie są posłuszni jego rozkazom. Staje codziennie przed wielkim kaganem z szacunkiem i skromnością”[372].

Kronikarz geograf Al-Istachri, który pisał w 932 roku, podaje kilka dodatkowych szczegółów, tym razem bardziej egzotycznych: „Jeśli chodzi o ich system i władzę, władca nazywa się Kagan Chazar i stał ponad królem Chazarów, choć to król go koronuje. Gdy chcą intronizować tego Kagana, zaciągają mu jedwabny sznurek wokół szyi i zaciskają, aż zacznie się dusić. I wtedy pytają go: «Ile czasu zamierzasz rządzić?». Jeśli nie umrze przed podanym rokiem, zostaje zabity. Nikt z jego sług nie ma prawa spojrzeć na kagana, prócz tych, którzy należą do szlachetnych rodów. Nie ma żadnej rzeczywistej władzy, choć wielbi się go i podziwia, gdy się wchodzi do jego domu. Jedynie garstka ludzi ma do niego dostęp, król na przykład i ludzie z jego rozkazu. [...] Jedynie Żydzi mogą otrzymać godność Kagana”[373].

Inne źródła arabskie potwierdzają istnienie podwójnej monarchii w Chazarii. Ta forma rządów była skuteczna: tworzyła aurę tajemniczości wokół wielkiego kagana, a funkcja „bega”, rodzaj podmonarchii wojskowej, pozwalała oddać część władzy najbardziej wartościowemu i walecznemu księciu. Święta otoczka wokół kagana nie przeszkadzała mu posiadać haremu z dwudziestoma pięcioma żonami i sześćdziesięcioma

konkubinami, czego nie należy wcale interpretować jako aktu wyjątkowej wierności biblijnej tradycji króla Salomona.

Siedziba władców mieściła się w Itil (Atil), stolicy królestwa, w pobliżu ujścia Wołgi do Morza Kaspijskiego. Nieszczęśliwym trafem, zmiana biegu dopływu rzeki spowodowała wystąpienie jej z brzegów i zalanie miasta, którego dokładnej lokalizacji do dziś nie udało się odnaleźć. Wody pochłonęły dokumentację o rządzie Chazarii, jeśli kiedykolwiek istniała, dlatego badacze muszą się zadowalać źródłami zewnętrznymi. Itil było, jak się wydaje, miastem namiotów i drewnianych domów i jedynie siedziba władców była zbudowana z kamienia. Ibn Fadlan opisuje ją szczegółowo: „Al-Chazar jest nazwą regionu (z jego klimatem) i jego stolicy Itil. Itil jest nazwą rzeki, która płynie ku Al-Chazar od [kraju] Rosjan i Bułgarów. Itil jest miastem, a Al-Chazar nazwą królestwa, a nie nazwą miasta. Itil składa się z dwóch części [...] Król mieszka w części zachodniej, która ma długość parasangi [pięć kilometrów] i jest otoczona murem, ale nieregularnym. A budynki to baraki z pilśni, z wyjątkiem kilku zbudowanych z ubitej ziemi. I to tam są targi i łaźnie publiczne”[374].

Mieszkańcy Itilu nie byli już ani koczownikami, ani pasterzami tak jak ich przodkowie, ale zachowali zwyczaj migrowania każdego roku, wraz z nadejściem wiosny, ku ziemiom w głębi lądu, żeby je uprawiać. A gdy nadchodziła sroga zima, wracali do stolicy, gdzie klimat był łagodniejszy z powodu bliskości morza. Al-Istachri kontynuuje swój opis: „W lecie mieszkańcy jadą ku ziemiom, które znajdują się w odległości dwudziestu parasangów, żeby siać i zbierać. Ponieważ niektórzy znajdują się blisko rzeki,

a inni blisko stepów, transportują [zbiory] wozami lub rzeką. Ich żywność składa się głównie z ryżu i ryb. Miód i jęczmień, których nie produkują na swoich ziemiach, są jednak przywożone z krajów Rosjan i Bułgarów”[375].

Al-Istachri pozostawił również opis innego miasta; „Jest w Chazarii miasto zwane Semender, które posiada liczne ogrody, i mówi się, że ma cztery tysiące winnic, które ciągną się aż do Serir. Produkują głównie winogrona”[376]. To miasto służyło jako stolica chazarska, zanim jej władcy przenieśli się do Itil. Jednym z podstawowych zajęć ludności było rybołówstwo. Chazarowie byli więc producentami ryżu i miłośnikami ryb i wina, choć podstawowym dochodem były podatki. Chazaria znajdowała się na Jedwabnym Szlaku i ponadto kontrolowała drogi wodne Wołgi i Donu. Innym źródłem dochodu były ciężkie daniny nałożone na podbite liczne plemiona. Chazarowie byli również znani ze swojego kwitnącego handlu, głównie futrami i niewolnikami. Akumulacja bogactw pozwoliła im utrzymywać potężną i dobrze wyszkoloną armię, która siała postrach na całym południu Rosji i na terenach obecnej Ukrainy.

Na tym etapie opisy z arabskich kronik pokrywają się i zgadzają ze świadectwem przekazanym za pośrednictwem listu króla Józefa. Różnorodność plemion i klanów wymagała oczywiście używania wielu dialektów. Ale jaki był język potężnej elity władzy? Al-Istachri pisze za Al-Bakrim: „Chazarowie mówią językiem, który różni się od tureckiego i perskiego. Nie przypomina żadnego języka mówionego przez inne ludy”[377]. Pomimo to, większość badaczy uznała, że język Chazarów był

częściowo złożony z dialektów huno-bułgarskich i częściowo powiązany z turecką rodziną językową.

Jak by nie było, niezaprzeczalnym faktem jest, że Chazarowie używali hebrajskiego jako języka sakralnego i do komunikacji pisemnej. Potwierdzeniem są te nieliczne dokumenty chazarskie, które są w naszym posiadaniu, oraz zapewnienie arabskiego pisarza Ibn an-Nadima, który żył w X wieku w Bagdadzie: „Jeśli chodzi o Turków i Chazarów [...] nie mają [własnego] pisma a Chazarowie używają hebrajskiego”[378]. Na Krymie odnaleziono nawet inskrypcje zapisane literami hebrajskimi w języku, który nie był semickim i którego dwie litery (szin i cade) przeszły do cyrylicy prawdopodobnie ze względu na chazarskie panowanie nad rosyjskimi terenami.

Dlaczego królestwo chazarskie nie przyjęło greki lub arabskiego jako języka sakralnego lub sposobu komunikacji w dziedzinie wysokiej kultury? Dlaczego Chazarowie zostali żydami, podczas gdy ich sąsiedzi masowo przyjmowali islam i chrześcijaństwo? I jeszcze jedno pytanie: kiedy rozpoczęła się ta niesamowita wspólna konwersja?

Chazarowie i judaizm: historia miłosna

Wśród nielicznych dokumentów pozostawionych przez samych Chazarów jest jeden bardzo ważny, znany jako „rękopis z Cambridge”. Jego autentyczność jest zdecydowanie mniej podważana niż listu Józefa. Ten tekst w języku hebrajskim wyszedł spod pióra chazarskiego Żyda, który żył na dworze

Józefa, i został odnaleziony wśród innych dokumentów w genizie – schowku w synagodze – w Kairze i opublikowany w 1912 roku. Od tamtej pory przechowywany jest w bibliotece słynnego brytyjskiego uniwersytetu[379]. Tożsamość autora pozostaje tajemnicą, tak jak i adresata, a list, prawdopodobnie pochodzący z X wieku, może być jedną z odpowiedzi na prośbę Chasdaja. Tekst jest fragmentaryczny i czas wymazał wiele słów, ale pomimo to jest skarbnicą niezastąpionych informacji. Po kilku zatartych linijkach, oto co można przeczytać: „Armenia. Nasi przodkowie uciekli na ich przybycie, gdyż nie [mogli] znieść pogańskiego jarzma i [ministrowie Chazarii] przyjęli ich, gdyż mieszkańcy Chazarii nie znali na początku nauk *Tory*. Oni [również] żyli bez *Tory* i bez pisma. Zawierali związki małżeńskie z mieszkańcami kraju i zmieszali się z ich ludem. Przyjęli ich zwyczaje i uczestniczyli w ich [wojnach], i stali się jednym ludem. Zachowali praktykę obrzezania i [niektórzy] przestrzegali szabatu. Chazaria nie miała króla, gdyż jedynie ten, kto wracał z wojny jako zwycięzca, mianowany był dowódcą armii. Aż do dnia, gdy Żydzi poszli wraz z nimi walczyć jak zwykle, jeden z nich odniósł zwycięstwo dzięki wspaniałemu pchnięciu mieczem i przegonił wroga Chazarii. Wtedy mieszkańcy Chazarii mianowali go dowódcą armii zgodnie ze zwyczajem”[380].

Potem następuje opis podobny do tego zawartego w liście króla Józefa i w „trójstronnej dyspucie teologicznej” między muzułmanami, chrześcijanami a żydami, która kończy się oczywiście „rozsądnym” wyborem judaizmu.

Taka forma opisu odpowiada zapewne historycznemu i literackiemu modelowi bardzo popularnemu w tamtych czasach.

Stare rosyjskie kroniki mówią o przyjęciu chrześcijaństwa przez króla Włodzimierza z Rusi Kijowskiej niemal w dokładnie takich samych słowach, ale oczywiście z innym wyborem pod koniec debaty. Współczesny pisarz arabski relacjonuje również konwersję króla Chazarów po burzliwej dyskusji teologicznej. Ale według tej wersji żydowski mędrzec wychwalał usługi zawodowego mordercy, który zabił muzułmańskiego uczonego przed finałem dysputy, i przez to „Żyd nakłonił króla do swojej wiary i przyjął on religię żydowską”[381].

Ciąg dalszy listu, tak jak jego początek, podsuwa interesującą hipotezę historyczną dotyczącą konwersji Chazarów: „Ludzie z Izraela i Chazarii żyli w zgodzie. I Żydzi z Bagdadu, Chorasanu i Grecji zaczęli napływać, narzucili swoją władzę lokalnym Żydom i wzmocnili ich w Przymierzu z Abrahamem. I mieszkańcy powołali jako sędziego jednego z swoich mędrców i nazwali go kaganem w języku chazarskim. Dlatego mianowani potem sędziowie nosili tytuł kagana i tak po nasz dzień. Najwyższy książę Chazarii przyjął imię Sabriel”[382].

Możliwe, że Sabriel z tego opisu jest nikim innym jak królem Bulanem, którego nawrócenie zostało opisane w słynnym liście Józefa, ale można równie dobrze podać w wątpliwość te fakty i uznać dramatyczny opis konwersji za zwykłą legendę i religijne kazanie. Uwaga na temat emigracji jako katalizatora konwersji wydaje się ważniejsza dla zrozumienia chazarskiej historii. Napływ wyznawców judaizmu z Armenii, rejonów dzisiejszego Iraku, Chorasanu i wschodniego cesarstwa rzymskiego mógł rozpocząć zjawisko konwersji tego dziwnego imperium. Żydowscy prozelici zostali wypędzeni z miejsc, gdzie konkurencyjny

monoteizm – chrześcijaństwo lub islam – wziął górę, i skierowali się ku krajom, gdzie dominowało jeszcze pogaństwo. Tak jak w pozostałych przypadkach masowych konwersji na judaizm, proces ten u Chazarów zaczął się od emigrantów, którzy przekonywali swoich pogańskich sąsiadów o wyższości swojej wiary. I tak kampania nawracania, rozpoczęta w II wieku p.n.e. wraz z pojawieniem się królestwa Machabeuszów, osiągnęła swoje apogeum w Chazarii w VIII wieku n.e.

Informacja o emigracji Żydów z hebrajsko-chazarskiego dokumentu znajduje pokrycie w literaturze arabskiej. Kronikarz Al-Mas'udi podaje: „Żydzi są królem, jego sługami i Chazarami jego ludu. Król Chazarów stał się Żydem za kalifatu Haruna ar-Raszida i dołączyli do niego Żydzi ze wszystkich miast islamu i Bizancjum. Armanus [Romanos], król Bizancjum obecnych czasów, w roku hidżry 332 [944], nawrócił siłą Żydów ze swojego królestwa na chrześcijaństwo. [...] I tak wielu Żydów uciekło z Bizancjum, by osiedlić się w Chazarii”[383].

Harun ar-Raszid, kalif z dynastii Abbasydów, żył od 766 do 809 roku, gdy cesarz Romanos władał w Bizancjum w pierwszej połowie X wieku. Na podstawie cytowanego fragmentu wydaje się, że Chazaria stopniowo ewoluowała w kierunku judaizmu, a pierwszy etap przypadł na VIII wiek.

Jak wcześniej widzieliśmy, w tym czasie armie chazarskie dokonywały wypadów aż do Armenii, a nawet do miasta Mosul w obecnym Kurdystanie. W tych rejonach żyły jeszcze wspólnoty żydowskie, rozproszone po ziemiach Armenii, ostatnie pozostałości po dawnym królestwie Adiabene. Być może te spotkania zachęciły Chazarów do religii Jahwe i zabrali ze sobą

do Chazarii kilku wyznawców, którzy przyłączyli się do ich wojsk. Wiemy również, że żydowscy prozelici noszący greckie imiona mieszkali wzdłuż północnego wybrzeża Morza Czarnego, zwłaszcza na Krymie[384]. Później część z nich uciekła przed terrorem cesarzy bizantyjskich.

W *Al-Kuzari* Jehuda Halewi podaje rok 740 jako datę nawrócenia Chazarów, choć nie ma na to żadnego namacalnego dowodu. Chrześcijański tekst, napisany około 864 roku i pochodzący z zachodniej części Francji, wspomina, że „wszyscy Chazarowie [Gazari] wyznawali zasady judaizmu”[385]. W pewnym nieokreślonym momencie, między połową VIII wieku a połową IX, Chazarowie wybrali judaizm jako swoją religię i przedmiot kultu. Ta konwersja z całą pewnością nie była efektem cudu, ale długotrwałym procesem. Nawet kontestowany list króla Józefa opisuje konwersję jako wieloetapową ewolucję. Król Bulan dał się przekonać logice religii mojżeszowej i przyjął judaizm, ale to dopiero za rządów Owadia, który nie był jego synem, lecz wnukiem, a może nawet prawnukiem, religia stała się „regułą prawną”, zaczęto budować synagogi i szkoły rabinackie i przyjęto *Misznę* i *Talmud*. Wiadomo również, że Owadia sprowadził z daleka żydowskich mędrców, by utrwalić prawdziwą wiarę swoich poddanych.

W XIX wieku badacze jeszcze mieli wątpliwości co do konwersji królestwa, dziś nie podlega już to dyskusji. Rozwijający się monoteizm dotarł do Kaukazu i stepów Wołgi i Donu, południa obecnej Rosji, zanim zarzucił sieci na władców i elity plemienne i przekonał do licznych zalet jednego i wszechmocnego Boga. Pozostaje pytanie, dlaczego Chazaria wybrała judaizm zamiast

religii monoteistycznych łatwiejszych w praktykowaniu. Jeśli odsunąć na bok argument o religii pełnej magii takiej, jaka jawi się w liście Józefa i „rękopisie z Cambrigde" albo w książce Jehudy Halewiego, pozostaje nam to samo wytłumaczenie, co przy konwersji królestwa Himjaru: chęć zachowania niezależności w stosunku do silnych imperiów, które pragnęły powiększyć swoje terytoria, czyli prawosławnego cesarstwa bizantyjskiego i kalifatu Abbasydów. Władcy Chazarów wybrali judaizm jako broń ideologiczną. Gdyby Chazarowie przyjęli islam, staliby się poddanymi kalifa. Gdyby zachowali pogańskie wierzenia, muzułmanie próbowaliby ich wyeliminować, gdyż islam nie akceptował pogaństwa. Przy wyborze chrześcijaństwa oddawali się niemal na pewno na następne lata we władanie cesarstwa bizantyjskiego. Przechodzenie etapami i w dłuższym czasie od szamanizmu, praktykowanego w tych regionach, do żydowskiego monoteizmu wpłynęło zapewne na konsolidację i centralizację stabilnego sytemu administracyjnego.

Jednym z wielkich kolekcjonerów dokumentów o Chazarach był rosyjski Karaim Abraham Firkowicz. Ten niestrudzony badacz, chcąc udowodnić, że królestwo Chazarii nie przyjęło judaizmu rabinicznego lecz karaimski, dodawał i usuwał różne elementy z dokumentów, świętych ksiąg i napisów nagrobnych. Pomimo jego cennej pracy konserwatorskiej, zniszczył wiele źródeł i wywołał ogólną nieufność. W końcu jego fałszerstwa zostały odkryte przez innych historyków (głównie przez Abrahama Harkavy'ego) i po drobiazgowej analizie źródeł okazało się, że judaizm Chazarów nie miał nic wspólnego z Karaimami. Możliwe, że prócz judaizmu talmudycznego karaimizm też się

rozprzestrzeniał po rozległych terenach imperium chazarskiego, głównie na Krymie, wydaje się jednak, że podstawy żydowskiego kultu praktykowanego w Chazarii miały charakter rabiniczny. Historyczny rozwój karaimizmu miał miejsce zbyt późno, by posłużyć jako katalizator konwersji Chazarów na judaizm, i nie wydaje się, by miał szeroki oddźwięk. Egzemplarze *Talmudu* były jeszcze bardzo rzadkie, kiedy Chazarowie przyjęli judaizm, co pozwoliło prozelitom powrócić do dawnych form kultowych, jak na przykład ofiara kapłanów. W Fangorii, na Krymie, odkryto grobowiec zawierający resztki ciała ubranego w skórę, co przypomina strój sług Świątyni Jerozolimskiej, który, jak wiadomo, był dokładnie opisany w *Biblii*.

A jednak specyfiką wschodniego królestwa żydowskiego, która nadal wzbudza podziw, był pluralizm kultowy, spadek po wcześniejszym szamaniźmie politeistycznym, który długo był popularny w regionie. Al-Mas'udi opowiada swoim czytelnikom: „Zwyczajem w stolicy Chazarów jest obradowanie siedmiu sędziów; dwaj z nich są dla muzułmanów, dwaj są dla Chazarów i sądzą według *Tory*, dwaj dla chrześcijan i sądzą według *Ewangelii* i jeden dla Sakaliba [Bułgarów], Rosjan i innych pogan i ten sądzi według prawa pogańskiego”[386].

Wygląda na to, że władza żydowskich Chazarów chroniła muzułmanów, chrześcijan i pogan, a synagogi, meczety i kościoły wznosiły się w dużych miastach obok siebie. Ibn Hawkal, który pisał w roku 976, potwierdza to w swoim opisie Semender: „I muzułmanie mieszkali obok innych i mieli swoje meczety, a chrześcijanie mieli swoje kościoły, a żydzi swoje synagogi”[387]. Jednak Jakut al-Hamawi, opierając się na Ibn Fadlanie, podaje:

„I muzułmanie z tego miasta [Itil] mają duży meczet do modlitwy piątkowej. Ma minaret i kilku muezinów. Gdy król Chazarów dowiedział się, że muzułmanie zniszczyli w roku 310 [922] synagogę w Dar al-Babunaj, dał rozkaz zburzenia minaretu i zabicia muezinów. I rzekł: «Gdybym się nie bał, że wszystkie synagogi na islamskiej ziemi zostaną zburzone, zburzyłbym również meczet»”[388].

Żydowska solidarność wypierała czasem zasadę tolerancji religijnej, nie likwidując jej jednak całkowicie. Gdy Żydzi byli prześladowani w Bizancjum za rządów cesarza Romanosa, król Józef zareagował, prześladując Chazarów wierzących w Jezusa. Pomimo to, kaganowie wprowadzili system elastycznego monoteizmu podobny do zaprowadzonego w muzułmańskim królestwie Al-Andalus, co było zupełnym przeciwieństwem tego, co istniało w chrześcijańskiej cywilizacji lub w „wykluczającym” podejściu państwa Machabeuszów. U Chazarów muzułmanie i chrześcijanie służyli w armii kagana i nawet byli z niej zwalniani, gdyby musieli walczyć ze współwyznawcami.

„Rękopis z Cambridge” potwierdza informację zawartą w liście Józefa, jakoby kapłani nosili hebrajskie imiona. Ten list wymienia imiona Ezechiela, Manassesa, Izaaka, Zebuluna, Menahema, Beniamina, Aarona. W dokumencie zachowanym w brytyjskiej bibliotece widnieją królowie o imionach Beniamin i Aaron, co przynajmniej częściowo wzmacnia wiarygodność listu Józefa.

Autor dokumentu z Cambridge pisze również: „Mówi się u nas, że nasi przodkowie pochodzili z plemienia Symeona, ale nie można tego potwierdzić”[389]. Ogólna skłonność konwertytów do szukania na wszelkie sposoby bezpośredniego pokrewieństwa

z biblijnymi ojcami z mitu założycielskiego nie ominęła licznych synów Chazarów, który również woleli sądzić, że są potomkami plemion Izraela. Świadomość przynależności religijnej stała się silniejsza u synów konwertytów i przeważała coraz bardziej nad wcześniejszymi tożsamościami plemiennymi kojarzonymi z pogaństwem. Obrzędy te zostały z pogardą odrzucone przez nowych dumnych monoteistów i z pewnością również w definicji tożsamościowej ich synów. Z tego powodu żydowska tożsamość królestwa wzięła górę nad jego chazarską tożsamością i właśnie tę cechę tożsamościową podkreślały współczesne rosyjskie epopeje: nie ma mowy o kraju Chazarów, lecz o kraju Żydów – „Zemlja Żidowskaja" – co tak przerażało słowiańskich sąsiadów.

Usilne poszukiwanie świętego pokrewieństwa doprowadziło do pojawienia się nowych markerów kulturowych. W liście Józefa wśród wymienionych imion królów jest Chanuka (żydowskie święto świateł). W „rękopisie z Cambridge" widnieje dowódca wojskowy, który nazywał się Pesah (Pascha). Ta oryginalna moda polegająca na nadawaniu nazw świąt ludziom nie istniała w czasach *Starego Testamentu* ani w królestwie Machabeuszów. Nie ma również śladu po niej w królestwie Himjaru ani wśród potomków Himjarytów, ani u Żydów z dalekiej Afryki Północnej. Dopiero później te imiona wyemigrowały na zachód, do Rosji, Polski, a nawet Niemiec.

Pozostaje jednak intrygujące pytanie: czy Żydzi stanowili większość wyznawców monoteizmu na terytorium Chazarii? W tej kwestii świadectwa się nie pokrywają. Część arabskich autorów twierdzi, że żydowscy Chazarowie stanowili jedynie mniejszościową elitę trzymającą władzę. Al-Istachri pisze na

przykład, że „Żydzi tworzą najmniejszą społeczność, a muzułmanie i chrześcijanie stanowią większość mieszkańców”[390]. Inni uważali, że wszyscy Chazarowie byli Żydami. Jakut al-Hamawi pisze, opierając się na Ibn Fadlanie, najbardziej wiarygodnym źródle epoki, że „Chazarowie i ich król są Żydami”[391]. Al-Mas’udi potwierdza: „Jeśli chodzi o Żydów, to są nimi król i jego dwór, a także Chazarowie”[392]. Jest bardzo prawdopodobne, że wielkie plemię Chazarów przyjęło niemal w całości judaizm, natomiast inne plemiona tylko częściowo, a spora ich część przyjęła islam i chrześcijaństwo albo pozostała przy pogaństwie.

Jaka była liczba nawróconych Chazarów? Badania nie pozwalają udzielić odpowiedzi na to pytanie. Jeden z poważnych problemów historii polega na tym, że nie mamy wystarczającej wiedzy na temat wierzeń mas ludzkich. Duża część tradycyjnej historiografii syjonistycznej, a także spora część „patriotycznych” sowieckich badań podkreślały, że jedynie dynastia królewska i arystokracja wyznawały judaizm, podczas gdy zwykli Chazarowie pozostali przy pogaństwie lub woleli islam. Nie można zapominać, że w VIII, IX i X wieku nawet chrześcijańska Europa nie była całkowicie schrystianizowana, a religia Mesjasza była mało rozpowszechniona wśród niskich warstw społecznych. Wiemy natomiast, że w początkowym okresie religii monoteistycznych panowie zmuszali swoich niewolników do przyjęcia swojej religii. Bogaci Chazarowie, którzy posiadali niewolników, postąpili podobnie (i list króla Józefa jasno o tym mówi). Inskrypcje na licznych nagrobkach w regionie dawnej

Chazarii świadczą również o ekspansji religii żydowskiej, której towarzyszyły synkretyczne „odstępstwa”[393].

Królestwo Chazarii zbyt długo wyznawało judaizm (szacunki wahają się między dwoma a czterema wiekami), żeby jego wiara i obrzędy nie były dyktowane odgórnie, przynajmniej częściowo, wszystkim warstwom społeczeństwa. Nie był to z pewnością czysty i zgodny z dogmatami judaizm, ale co najmniej część przykazań i praktyk kulturowych musiała być respektowana w dość szerokich kręgach społeczeństwa. Bez tego religia żydowska nie wzbudzałaby takiej uwagi w całym regionie i nie zachęcałaby do naśladownictwa. Wiemy, że plemiona Alanów, które mówiły irańskimi dialektami i zamieszkiwały należące do Chazarów góry północnego Kaukazu, zaczęły przyjmować judaizm. Z „rękopisu z Cambridge” dowiadujemy się, że podczas jednej z licznych wojen prowadzonych przez Chazarów przeciw sąsiadom „jedynie król Alanów przyszedł [Chazarom] na ratunek, gdyż część z nich wyznawała religię żydowską”[394].

Podobnie było z wielkim plemieniem Kabarów. Kabarowie zbuntowali się przeciw kaganowi z niejasnych powodów, odłączyli się od Chazarii i w swoim marszu na zachód dołączyli do Madziarów, którzy są zaliczani do przodków dzisiejszych Węgrów i byli również pod chazarską dominacją, zanim wyemigrowali do środkowej Europy. Było wśród nich prawdopodobnie wielu wyznawców judaizmu i ich obecność podczas zakładania królestwa węgierskiego miała zapewne wpływ na powstanie tam wspólnoty żydowskiej[395].

Poza listem króla Józefa i długim „rękopisem z Cambridge” istnieje jeszcze jeden chazarski dokument, również

przechowywany na brytyjskim uniwersytecie, który świadczy o ekspansji judaizmu na słowiańskie obszary Chazarii[396]. Jest to list wysłany z Kijowa około roku 930 zawierający prośbę o pomoc dla lokalnego Żyda o imieniu Jakub ben Chanuka, który zbankrutował. Osoby podpisane pod listem mają typowe imiona hebrajskie i chazarsko-tureckie i przedstawiają się jako członkowie „społeczności Kijowa". Jeden z podpisów, nakreślony tureckimi literami, oznacza „przeczytałem". Ten list świadczy o długiej obecności chazarskich konwertytów w mieście, które szybko stało się stolicą pierwszego ruskiego królestwa. Jest więc wielce prawdopodobne, że przodkowie tych Żydów byli wśród założycieli miasta, gdyż nazwa Kijów pochodzi z dialektu tureckiego. Jedna z bram do starego miasta nazywała się Bramą Żydowską i prowadziła do dzielnicy żydowskiej, którą nazywano również „kuzar"[397].

Inne świadectwo kolektywnej konwersji Chazarów pochodzi ze źródeł karaimskich. Około roku 937 Jakub Al-Kirkisani, podróżnik erudyta, który dobrze znał okolice Chazarii, skomentował po aramejsku werset z Księgi Rodzaju (9:27) „Niech Bóg da i Jafetowi dużą przestrzeń" w następujący sposób: „Należy zastosować te słowa do Chazarów, którzy stają się Żydami"[398].

To karaimskie świadectwo nie jest jedynym, które potwierdza, że konwersja na judaizm nie była tylko wymysłem wybujałej fantazji muzułmańskich pisarzy. Poza wyjątkowo zainteresowanym Chasdajem Ibn Szaprutem i Rabbim ben Davidem de Posquières (Rabad), o Chazarach pisał również żyjący w Bagdadzie Rabbi Saadia Gaon. Widzieliśmy w poprzednim

rozdziale, jak ubolewał nad przechodzeniem na islam Żydów z Ziemi Świętej. Czy przyjęcie wiary żydowskiej przez całe królestwo było dla niego pocieszeniem? Można się spodziewać, że miał stosunek podejrzliwy do tych nowych Żydów, którzy pojawili się w odległej krainie na północ od Babilonu. Ci wyznawcy religii mojżeszowej byli również groźnymi wojownikami, doskonałymi jeźdźcami, którzy od czasu do czasu uśmiercali swojego króla i byli wyjątkowo aktywni w handlu niewolnikami. Rabin Saadia Gaon, który był najzacieklejszym przeciwnikiem ideologicznym Karaimów, musiał się obawiać, że ci „dzicy" Żydzi nie dostosują się w pełni do reguł *Tory* i przykazań *Talmudu*. Jednak w swoich tekstach z X wieku pisze o konwersji Chazarów jako o stwierdzonym fakcie. Jest tam też wzmianka o kaganie oraz historia Żyda Icchaka Bar Abrahama, który pojechał do państwa Chazarów i tam się osiedlił[399].

Na początku XII wieku Rabbi Petachia z Ratyzbony postanowił wybrać się ze swojego niemieckiego miasta do Bagdadu. Droga wiodła przez Kijów, Krym i różne regiony królestwa Chazarów, które już chyliło się ku upadkowi i kurczyło. W swoich wspomnieniach z podróży, w rzeczywistości spisanych przez jego ucznia, znajduje się następujący raport: „W kraju Kedar i w kraju Chazarii zwyczajem jest, że kobiety wygłaszają mowy żałobne i opłakują swoich zmarłych przodków dzień i noc. [...] I nie ma Żydów w kraju Kedar, są heretycy. I Rabbi Petachia pyta się ich: «Dlaczego nie wierzycie w słowa mędrców [talmudystów]?». Oni odpowiedzieli: «Ponieważ nasi ojcowie nie nauczyli nas». W przeddzień szabatu kroją cały chleb, który zjedzą w szabat. Jedzą go po ciemku i zostają cały dzień w tym samym miejscu.

Jako modlitwy mają tylko psalmy. A gdy Rabbi Petachia powiedział im o naszej modlitwie i poświęceniu pokarmu, uradowali się i rzekli, że nigdy nie słyszeli o *Talmudzie*”[400]. Te wrażenia z podróży potwierdzają tezę o istnieniu karaimizmu w regionie, ale mogą również świadczyć o istnieniu jakiegoś bliżej niesprecyzowanego synkretyzmu żydowskiego rozpowszechnionego na stepach.

Gdy jednak dotarł do Bagdadu, Petachia opowiada inną historię: „I siedmiu królów Meszech [lud asyryjski] miało sen, w którym anioł objawił się im i namówił do opuszczenia swojej religii, praw i przyjęcia *Tory* Mojżesza, syna Amrama, inaczej ich kraj będzie zniszczony. A ponieważ nie posłuchali od razu, anioł zaczął niszczyć ich kraj i wtedy królowie i ich poddani zmienili wiarę i sprowadzili mędrca, który przysłał im uczniów *Tory*, a ci nauczali biednych i ich synów *Tory* i *Talmudu babilońskiego*. Uczeni z Egiptu też przyjechali ich uczyć. I [mędrzec] ujrzał wysłańców i tych, co udali się na grób Ezechiela, gdzie usłyszeli o cudach i gdzie wierni zostali wysłuchani”[401].

Czy to były ostatnie podrygi upadającego żydowskiego królestwa? Ostatnia desperacka próba utrzymania wiary po latach świetności i chwały? Trudno odpowiedzieć na to pytanie, biorąc pod uwagę niewielką wiedzę, jaką posiadamy na temat królestwa Chazarów w XII wieku.

Kiedy to królestwo zostało zniszczone? Długo sądzono, że miało to miejsce w połowie X wieku. Księstwo Kijowskie, z którego wywodzi się pierwsze ruskie państwo, przez długie lata było wasalem władców Chazarii. Ruś Kijowska wzrosła w siłę, zjednoczyła się ze wschodnim cesarstwem rzymskim i ruszyła na

swoich potężnych chazarskich sąsiadów. Świętosław, książę kijowski, zaatakował w 965 (lub 969) roku chazarskie miasto Sarkel, które kontrolowało Don, i zdobył je błyskawicznie. Sarkel, umocnione miasto, wybudowane z pomocą inżynierów z cesarstwa bizantyjskiego, było ważnym punktem strategicznym imperium Chazarów i jego upadek był pierwszą oznaką osłabienia królestwa. Jednak wbrew temu, co można sądzić, ta klęska nie oznaczała wcale końca Chazarii.

Nie wiadomo, co się stało z miastem Itil w momencie starcia, gdyż informacje na ten temat są sprzeczne. Liczne źródła arabskie mówią o jego zniszczeniu, ale inne wspominają jego istnienie długo jeszcze po przegranej walce z Rusią. Biorąc pod uwagę, że miasto to było zbudowane głównie z namiotów i baraków, szybko mogło zostać odbudowane. W każdym razie sytuacja w regionie na tyle zmieniła się, że w drugiej połowie X wieku Chazaria przestała być regionalną potęgą. Włodzimierz, syn Świętosława, rozszerzył swoją władzę po Krym i przyjął chrzest, co miało decydujący wpływ na przyszłość Rosji. Jego sojusz ze wschodnim cesarstwem rzymskim położył kres jego silnym więzom z Chazarią i w 1016 roku bizantyjska i ruska armia najechały żydowskie królestwo i zadały mu ostateczny cios[402].

W tym czasie ruska Cerkiew zależna była od patriarchy Konstantynopola, jednak ten święty związek był krótkotrwały. W 1071 roku Seldżucy, rosnące w siłę plemię tureckie, rozbili armię cesarstwa bizantyjskiego, co spowodowało rozpad Wielkiego Księstwa Kijowskiego. Los Chazarii pod koniec XI wieku pozostaje nieznany. Tu i ówdzie można znaleźć informację, że

żołnierze chazarscy służyli w obcych armiach, ale nad samym królestwem zaległa całkowita cisza. Równoległy upadek kalifatu Abbasydów, przyspieszony przez ataki Seldżuków, zakończył okres rozkwitu intelektualnego i większość kronik arabskich zamilkła na długo.

Historia jest świadkiem narodzin i upadku różnych imperiów; religie monoteistyczne miały na ogół życie o wiele dłuższe i bardziej stabilne. Od czasu zniknięcia społeczeństw plemiennych aż do czasów współczesnych tożsamość religijna miała dla człowieka większe znaczenie niż jego zmienna przynależność do kolejnych imperiów, monarchii czy księstw. Chrześcijaństwo pogrzebało wiele reżimów politycznych w ciągu swojej ewolucji, podobnie islam; dlaczego miałoby być inaczej z judaizmem? Przeżył on upadek królestw Machabeuszów, Adiabene i Himjaru oraz heroiczną klęskę Dihji al-Kahiny. Przeżył również ostatnie imperium żydowskie rozciągające się od Morza Kaspijskiego po Morze Czarne.

Upadek władzy politycznej Chazarii nie spowodował zniknięcia judaizmu z wielkich miast i z enklaw na ziemiach słowiańskich, gdzie istnieją dowody ciągłości obecności żydowskiej. Petachia nie jest jedynym, który podawał, że Żydzi trzymali się swojej wiary w górach i na stepach, nad brzegami rzek i na Krymie. Źródła chrześcijańskie również wskazują na istnienie wyznawców religii mojżeszowej w różnych miejscach[403].

Wojny domowe prowadzone na rozległych stepach między Morzem Kaspijskim, Morzem Czarnym a górami Kaukazu nie wybiły doszczętnie ludności i nie wytępiły ich wierzeń, ale mongolska burza, która przeszła po tych terenach pod

dowództwem Czyngis-chana i jego synów w XIII wieku, zmiotła niemal zupełnie polityczną, kulturową a nawet ekonomiczną strukturę regionu, od zachodniej Azji po wschód Europy. Pod rządami Złotej Ordy rozkwitły nowe królestwa oraz, jak się wydaje, okrojone królestwo Chazarów. Niestety Mongołowie nie wiedzieli, jakie są wymogi rolnictwa na wielkich obszarach stepowych, które podbili, i niespecjalnie przejmowali się zapotrzebowaniem na żywność wśród lokalnych populacji. Podczas mongolskich najazdów systemy irygacyjne wokół wielkich rzek, które pozwalały na uprawę ryżu i winorośli, zostały zniszczone, co spowodowało falę emigracji i wyludnienie stepów w kolejnych wiekach. Wśród uciekinierów znajdowali się również żydowscy Chazarowie, którzy wraz ze swoimi sąsiadami skierowali się ku wschodniej Ukrainie i dotarli do granic Polski i Litwy. Jedynie Chazarowie, którzy zamieszkiwali góry Kaukazu, pozostali na swoich ziemiach, których uprawa zależała głównie od opadów deszczu. Po pierwszej połowie XIII wieku już nie słychać było o Chazarii. Królestwo popadło w zapomnienie[404].

Współczesne badania na temat Chazarów

Isaak Jost poświecił kilka linijek Chazarom, Heinrich Graetz uczynił podobnie. Jedyne ślady obecności Chazarów, do których mogli mieć dostęp XIX-wieczni badacze, to listy Chasdaja i Józefa. Należy również podkreślić, że choć wrażliwość narodową ci dwaj szacowni historycy mieli zupełnie różną, to obaj odczuwali germańskie poczucie wyższości wobec kultury Europy

Wschodniej, a zwłaszcza tamtejszych Żydów. Ponadto specjalizowali się w rekonstrukcji życia Żydów, a głównie aspektu duchowego ich kultury. Niewielka ilość pisemnych śladów pozostawionych przez Chazarów nie wywierała żadnego wrażenia na tych na wskroś germańskich intelektualistach. Jost nie wierzył w autentyczność listu króla Józefa, a dla Graetza, który lubił się rozpisywać, Chazarowie przed swoją konwersją wyznawali prymitywną religię z domieszką zmysłowości i rozwiązłości[405]. Ta typowa dla tego żydowskiego historyka retoryka pokazuje powody, które go popchnęły do systematycznego wymazywania długiego korowodu konwertytów z szeregów „narodu wybranego".

Podejście pozytywistyczne Graetza kazało mu wierzyć w autentyczność korespondencji między Chasdajem a królem Józefem, tak jak wierzył dosłownie w historie biblijne. Myśl o wielkości imperium Chazarów napawała go dumą i był raczej przekonany o głębokim zakorzenieniu religii żydowskiej wśród ludności. Jednak w ostatecznym rozrachunku widział w konwersji Chazarów jedynie przejściowe zjawisko, pozbawione większego znaczenia, które nie miało żadnego wpływu na „historię Izraela"[406].

Historycy z kraju Aszkenazyjczyków nie przykładali większej wagi do Chazarów, czego nie można powiedzieć o badaczach z Europy Wschodniej. W Rosji, na Ukrainie i w Polsce zagubione królestwo Żydów wzbudzało duże zainteresowanie w społeczności rosyjskich intelektualistów, zarówno żydowskich jak nieżydowskich. W 1834 roku W.W. Grigoriew, jeden z założycieli Szkoły Studiów Wschodnich w Sankt Pertersburgu, opublikował badania na temat Chazarów, na podstawie których stwierdził:

„Lud chazarski był nietypowym zjawiskiem w Średniowieczu. Choć był otoczony dzikimi plemionami koczowniczymi, miał wszelkie cechy cywilizowanego ludu: zorganizowaną administrację, kwitnący handel i silną armię [...]. [Chazaria] była świetlistym meteorem, który błyszczał nad mrokiem Europy”[407]. Teza, według której rosyjski charakter narodowy wykluł się w żydowskim królestwie, nie miała w sobie nic niezwykłego na początku XIX wieku i zainteresowanie Chazarią po tej pionierskiej pracy wzrosło. Otworzyło to drogę innym badaczom, którzy zaczęli publikować na ten temat w duchu pozytywistycznym, próbując gloryfikować chazarską przeszłość. W tym okresie rosyjska ideologia narodowa w zasadzie jeszcze nie istniała, dlatego można było okazywać wspaniałomyślność wobec dawnych egzotycznych sąsiadów Słowian wschodnich.

Prace te wywołały różne reakcje, których echa dotarły do żydowskich kręgów. W 1838 roku Chazarowie zostali wymienieni w satyrycznym dziele pod tytułem *Sefer Bohen Tzadic*, napisanym przez Josepha Perla i zawierającym czterdzieści jeden „listów” rabinów odnoszących się do różnych dziedzin życia żydowskiego[408]. List numer 25 omawia wątpliwości wokół konwersji królestwa Wschodu i potwierdza wiarygodność naukową informacji zawartej w liście Chasdaja (ale nie Józefa). W odpowiedzi wymyślony rabin wyraża radość z powodu historycznego potwierdzenia istnienia Chazarów[409]. Zainteresowanie Chazarią nie malało przez cały wiek, a nawet wzrosło w jego drugiej połowie.

W 1867 roku wyszły dwie książki, które bezpośrednio lub pośrednio zajmowały się tematem Chazarów: krótka rozprawa

Josepha Yehudy Lernera pod tytułem *Chazarowie* oraz *Żydzi i język słowiański* Abrahama Alberta Harkavy'ego[410]. Lerner całkowicie ufał korespondencji po hebrajsku i odnosił się do niej bez większego zmysłu krytycznego. Miał już dostęp do arabskich kronik i posługiwał się nimi, by uzupełnić historyczną rekonstrukcję, ale najbardziej interesujący aspekt jego pracy polegał na odrzuceniu roku 965 jako daty upadku królestwa Chazarów. Według niego królestwo żydowskie nadal istniało na Krymie z królem Dawidem na czele. Dopiero w 1016 roku, w czasach podbojów bizantyjskich, niezależna władza żydowska przestała istnieć i większa cześć ludności żydowskiej przyjęła karaimizm[411]. Pod koniec swojej rozprawy Lerner wychwalał Abrahama Firkowicza i jego odkrycia, choć ten był, jak widzieliśmy, oskarżany o fałszowanie dokumentów i zmienianie napisów na żydowskich nagrobkach. To wszystko pozwala sądzić, że Lerner sam był karaimskiego pochodzenia.

Abraham Harkavy, jeden z najzagorzalszych krytyków Firkowicza i jego karaimskiej teorii, zalicza się do pierwszych żydowskich historyków Rosji. W 1877 roku został mianowany dyrektorem Wydziału Literatury Żydowskiej i Orientalnych Rękopisów w imperialnej Bibliotece Publicznej w Sankt Petersburgu i zachował to stanowisko aż do śmierci. Wyróżniał się dokładnością i ostrożnością. Jego dzieło *Żydzi i słowiański język* oraz inne prace na temat Chazarów – zwłaszcza *Historie żydowskich pisarzy o Chazarach i królestwie chazarskim*, które nigdy nie zostały przetłumaczone na hebrajski – uważane są za wiarygodne. Jego książka nie podaje w wątpliwość faktu, że wielu Żydów mieszkało w Chazarii i praktykowało judaizm rabiniczny.

To dzięki niemu została odkryta długa wersja listu Józefa w kolekcji Firkowicza, a jego doskonała znajomość tradycji i literatury Orientu czyniły z niego jednego z największych specjalistów od kwestii chazarskiej. U jego boku pracował orientalista, przechrzta, Daniel Abramowicz Chwolson, z którym prowadził burzliwe dyskusje[412].

Gdy Dubnow stał się znaną postacią w dziedzinie żydowskiej historiografii, nagromadziło się już sporo materiałów dotyczących Chazarii. W 1912 roku został opublikowany „rękopis z Cambridge" i w pierwszej połowie XX wieku wzrosła skłonność do uznawania korespondencji Chasdaj – Józef za autentyczną, pomimo licznych przeróbek. W swoim obszernym dziele *Historia ludu-świata* Dubnow poświęca dużo miejsca królestwu Chazarów, zwłaszcza w porównaniu ze swoimi poprzednikami Jostem i Graetzem[413]. Dokładnie nakreślił obraz rozwoju królestwa, malowniczo opisując sceny dobrowolnego nawracania oparte na historiach Józefa, i przeanalizował prawie wszystkie kroniki arabskie. Podobnie jak Graetz był olśniony niewiarygodną potęgą Chazarii, choć nie zapominał podkreślić, że jedynie wyższe warstwy społeczeństwa wyznawały judaizm, podczas gdy średnie i niższe pozostały pogańskie, muzułmańskie i chrześcijańskie. Dubnow wzbogacił swoje dzieło długą i szczegółową analizą bibliograficzną i oznajmił, że „kwestia chazarska jest jedną z najtrudniejszych w historii Izraela"[414]. Dlaczego historia Chazarów jest bardziej złożona niż inne rozdziały historii Żydów? Dubnow nie podaje wytłumaczenia, ale czuć pewien dyskomfort u historyka i jego powody pozostają niejasne dla czytelnika. Można by sądzić, że ci tajemniczy Chazarowie nie do końca

pasowali do kategorii „potomków etniczno-biologicznych Izraela” i ich historia oddalała się od żydowskiej metanarracji.

Władze sowieckie w pierwszym okresie zachęcały do badań nad Chazarią. Młodzi historycy z entuzjazmem zabrali się do odkrywania przedimperialnej historii rosyjskiej. Od początku lat dwudziestych do drugiej połowy lat trzydziestych XX wieku pojawiło się mnóstwo prac historiograficznych, które nie wahały się idealizować odkrycia. Sympatia sowieckich badaczy do imperium Chazarów wywodziła się z faktu, że oparło się ono władzy Cerkwi i pozostało otwarte i tolerancyjne wobec innych religii. To, że Chazaria była żydowskim królestwem, w niczym im nie przeszkadzało, być może dlatego że obok ewidentnie marksistowskich poglądów większość badaczy miała żydowskie korzenie. Dlaczego by więc nie dodać odrobiny żydowskiej dumy do proletariackiego internacjonalizmu, ponadnarodowego ideału? Niemniej najwybitniejsi badacze z tego grona nie mieli żadnych żydowskich powiązań.

W 1932 roku Paweł Kokowcow opublikował *Chazarskie dokumenty po hebrajsku* w usystematyzowanym wydaniu krytycznym i to pomimo swoich wątpliwości co do autentyczności niektórych dokumentów. Publikacja ta była zachętą do badań oraz do wykopalisk archeologicznych w regionie dolnego Donu. Wykopaliska prowadził Michaił Artamonow, młody archeolog, który opublikował swoje wyniki w 1937 roku pod tytułem *Badanie historii dawnych Chazarów*[415]. W duchu radzieckiej tradycji przychylnej tematowi Chazarów wychwalał dawnych królów, których królestwo było kolebką Rusi Kijowskiej.

Żywe zainteresowanie Sowietów Chazarią i nacisk na historię południowego wschodu Europy promieniowały na prace badawcze Żydów poza granicami Związku Radzieckiego. W okresie międzywojennym Icchak Szyper, znany historyk, polski Żyd, poświęcił wiele rozdziałów swoich dzieł historii Chazarów; również Baron postanowił zgłębić temat i rozwinął go w swojej obszernej pracy. Dla Dubnowa przeszłość chazarska była pełnoprawnym rozdziałem historii „ludu żydowskiego", ale i w dziele Barona, napisanym w drugiej połowie lat trzydziestych stała się, jak zobaczymy, bardzo ważnym elementem.

Pomimo swojego etnocentrycznego podejścia, Baron nie zawahał się odseparować chazarskiego „rdzenia" i wpasować go w linearną historię „ludu Izraela". Aby móc włączyć Chazarów w tę historię, oparł się na hipotezie masowej migracji Żydów w kierunku Chazarii, której ludność stała się, według jego słów, mieszana – chazarska i żydowska[416]. Ponadto tekst Barona o Chazarach był solidnie skonstruowany, oparty na większości źródeł, które były dostępne, gdy pisał swoją książkę. W późniejszych wydaniach z końca lat pięćdziesiątych dołączył nowe analizy i uzupełnił obraz wieloma uaktualnieniami.

Dinur postąpił podobnie w swoim ważnym zbiorze źródeł *Izrael na Wygnaniu*. Jego ponowne wydanie w 1961 roku zostało wzbogacone o liczne komentarze naukowców i wiele nowych materiałów, a wśród nich cytaty z korespondencji Chasdaja i Józefa, z „rękopisu z Cambridge" oraz z arabskich i bizantyjskich kronik. Dinur poświęcił ponad pięćdziesiąt stron historii Chazarów i bronił jednoznacznego stanowiska: „'Królestwo chazarskie', 'kraj Żydów' i 'żydowskie miasta' na jego

terytorium były faktami historycznym o wielkim znaczeniu. Zmieniały się pod wpływem rozwoju historii żydowskiej i odcisnęły się na rozwoju Izraela, pomimo odległości od głównej drogi historii żydowskiej”[417].

Żeby móc dojść do takiej konkluzji, trzeba było oczywiście założyć, że żydowska ludność od dawna żyła w Chazarii, że była to „wspólnota wywodząca się z żydowskiego plemienia” i dzięki niej, i tylko niej, królestwo przyjęło judaizm. Imigracja Żydów do Chazarii nie była jedynie rezultatem stopniowego pojawiania się uchodźców i emigrantów, którzy nawracali miejscową ludność dzięki swoim talentom kaznodziejskim, lecz raczej „ciągłego napływu Żydów, którzy stanowili istotną warstwę ludności i wzmocnili jej żydowski element”[418]. Po uznaniu, że Chazarowie byli rdzennymi Żydami, można było być dumnym z ich potęgi terytorialnej i wojskowej. Można było ich łączyć z dawnymi królestwami żydowskimi, przedstawiać jako średniowieczne królestwo Machabeuszów, tylko dużo większe.

Uaktualniona przez Barona i Dinura historia chazarska opierała się w dużej mierze na badaniach Abrahama Polaka. Jego książka, opublikowana w 1944 roku w wydawnictwie Mossad Bialik, miała bardzo szybko dwa dodruki, ostatni w 1951 roku. *Chazaria, Historia żydowskiego królestwa w Europie* była pierwszą i najbardziej obszerną syntezą poświęconą Chazarom. Choć miasto Tel Awiw przyznało autorowi honorową nagrodę, niektóre kręgi przyjęły jego książkę z rezerwą. Wszyscy krytycy zachwycali się objętością dzieła, rozmachem i głęboką erudycją. Urodzony w Kijowie Abraham Polak doskonale znał rosyjski, turecki, klasyczny arabski, dawny perski, łacinę i prawdopodobnie

również grekę a jego wiedza historyczna była imponująca. Jednak niektórzy wyrażali wątpliwości co do tego „historycznego zawrotu głowy" – używając określenia z tytułu artykułu, w którym jeden z krytyków ostro go zaatakował[419]. Zarzucano mu nadmiar szczegółów i zbytnie korzystanie ze źródeł. Prawdopodobnie była odrobina prawdy w tych zarzutach. Polak przedzierał się przez chazarski świat, stosując te same pozytywistyczne zasady, którymi kierowali się lokalni historycy przy rekonstrukcji historii Pierwszej i Drugiej Świątyni. Ale uczynił to z większym talentem i w konsekwencji trudniej było go skontrować.

Część krytyki odnosiła się do konkluzji Polaka i ukazywała w jaskrawym świetle jego główny grzech. Izraelski badacz uparcie twierdził, że judaizm Europy Wschodniej wywodzi się głównie z obszarów, gdzie panowali Chazarowie. „Nie rozumiem, dlaczego on myśli, że dostarcza nam radość i poczucie dumy, wynajdując pokrewieństwo z Turkami i Mongołami, zamiast żydowskich korzeni"[420] ubolewał historyk patriota, który dostał zawrotu głowy po przeczytaniu książki Polaka.

Ta oraz inne krytyki nie przeszkodziły Baronowi i Dinurowi cytować obszernych fragmentów książki i widzieć w niej wyczerpującą pracę na temat historii Chazarów. Oczywiście pod warunkiem, że można wpasować żydowski etniczno-biologiczny rdzeń już na samym początku rekonstrukcji historycznej. Dom wydawniczy Mossad Bialik dodał notkę na okładce, by uspokoić zaniepokojonych czytelników: „To potężne państwo było żydowskie nie tylko poprzez swoją religię, gdyż duża część jego ludności składała się z Izraelitów, a Chazarowie konwertyci stanowili mniejszość". Skoro konwertyci byli jedynie małą częścią ludności

wielkiego żydowskiego królestwa, chazarska teza mogła pasować do metajęzyka syjonistycznego i zyskiwała na znaczeniu. Sam autor, pomimo swojego „braku odpowiedzialności", częściowo zdawał sobie sprawę z problemu, dlatego również próbował osłodzić gorzką prawdę etnocentryzmem: „Żydowskie wspólnoty osiadły w królestwie na długo przed konwersją Chazarów, a nawet przed samym najazdem chazarskim [...] Napływali tam Żydzi z innych krajów, zwłaszcza z muzułmańskiej Azji Środkowej, z zachodniego Iranu i z cesarstwa bizantyjskiego. Dlatego więc zebrała się tam liczna ludność żydowska, wśród której nawróceni Chazarowie stanowili jedynie jeden ze składników i której tożsamość kulturowa została ukształtowana przez dawnych osadników z północnego Kaukazu i Krymu"[421].

Pod koniec lat czterdziestych XX wieku i na początku lat pięćdziesiątych takie stwierdzenie odpowiadało mniej więcej wymogom narodowej historiografii. Dinur poręczył za ten „odważny" ruch. Należy pamiętać, że Polak był zagorzałym syjonistą i z jego umiejętności intelektualnych i językowych korzystały izraelskie służby wywiadowcze. Dlatego pod koniec lat pięćdziesiątych został mianowany dyrektorem Wydziału Bliskiego Wschodu na Uniwersytecie Tel Awiwu, gdzie udało mu się opublikować kilka prac na temat świata arabskiego. Jednak ten niezależnie myślący uczony nie znosił kompromisów i choć jego podejście było coraz bardziej uważane za nieszablonowe w kręgach, gdzie tworzono przeszłość żydowską, całe życie bronił swojej pionierskiej pracy.

Od 1951 roku po dzień dzisiejszy nie pojawiła się na rynku wydawniczym żadna pozycja historyczna po hebrajsku na temat

Chazarów. *Chazaria* Polaka nie miała już kolejnego wydania; aż do końca lat pięćdziesiątych była źródłem informacji dla badaczy izraelskich, lecz z biegiem lat utraciła ten szczególny status. Poza skromną pracą magisterską i pracą seminaryjną (która jednak została opublikowana) nic się nie ukazało[422]. Izraelskie uniwersytety milczały jak zaklęte i nie prowadziły żadnych badań w tym zakresie. Doszło w końcu do tego, że każda wzmianka o Chazarach w izraelskiej debacie publicznej postrzegana była jako dziwna, nie na miejscu, a nawet jako zagrożenie. Jedynie Ehud Yarri, znany dziennikarz izraelskiej telewizji, od dawna zaintrygowany potęgą żydowskiego królestwa Chazarów, nakręcił w 1997 roku serial dokumentalny obfitujący w fascynujące informacje[423].

Jak wytłumaczyć to milczenie w izraelskiej pamięci żydowskiej? Poza tradycyjnym podejściem etnocentrycznym, które zawsze, w ten czy inny sposób, obecne jest w każdym aspekcie żydowskiego nacjonalizmu, można postawić dwie hipotezy. Po pierwsze, proces dekolonizacji w latach 1950-1960 mógł zachęcić twórców pamięci izraelskiej, by jeszcze bardziej chronili się przed chazarską przeszłością. Głęboko zakorzeniony strach przed atakiem na słuszność projektu syjonistycznego, gdyby okazało się, że żydowscy osadnicy nie są bezpośrednimi potomkami „synów Izraela", został jeszcze spotęgowany obawą, że może to doprowadzić do ogólnego podania w wątpliwość prawa do istnienia państwa Izrael. Można zaproponować inne wytłumaczenie, wcale niekoniecznie sprzeczne z poprzednim. Zajęcie gęsto zaludnionych terytoriów Palestyny wzmocniło czynnik etniczny w izraelskiej polityce tożsamościowej lat

siedemdziesiątych. Bliskość mas Palestyńczyków zaczęła być postrzegana jako zagrożenie i wymusiła usztywnienie ram i definicji tożsamości. Efektem była eliminacja każdego wspomnienia o Chazarii. W drugiej połowie XX wieku pomału wszystkie więzi między osieroconymi Chazarami a „ludem żydowskim" zostały zerwane. Jak wiadomo, „lud żydowski" powrócił do swojej „ojczyzny" po dwóch tysiącach lat tułaczki po świecie.

Izraelskie okresy milczenia mają wiele podobieństw z okresem wyparcia w Związku Radzieckim, nawet jeśli w radzieckim państwie zjawisko to pojawiło się o jedno pokolenie wcześniej. Od publikacji książki Artamonowa w 1937 roku do lat sześćdziesiątych Chazarowie pojawiali się rzadko w publikacjach, gdzie wyrażano raczej wątpliwości i kalumnie na ich temat. To nie przypadek, że ci dziwni orientalni Żydzi byli uważani za odstępców od logiki historycznej marksizmu-leninizmu, niezgodnych z charakterem „matki Rosji", która znów pojawiła się w dyskursie politycznym za Stalina. Proletariacki internacjonalizm z lat dwudziestych i pierwszej połowy lat trzydziestych został zastąpiony, jeszcze przed II wojną światową, przez rosyjski nacjonalizm. Ta narodowa ideologia przekształciła się, zwłaszcza po 1945 roku, w okresie zimnej wojny i przyśpieszonej rusyfikacji nierosyjskich terenów, w zdecydowany i wykluczający nacjonalizm etnocentryczny.

Wszyscy rosyjscy i radzieccy historycy, którzy pisali o historii Chazarów, zostali w tym okresie sklasyfikowani jako elementy burżuazyjne –nie potrafili zgłębić charakteru ludności słowiańskiej i dlatego umniejszyli wagę Rusi Kijowskiej. Pod

koniec 1951 roku *Prawda*, główna sowiecka gazeta codzienna, wytoczyła publiczny proces „pasożytom" Chazarom oraz badaczom, którzy zostali wprowadzeni w błąd i sami dalej wprowadzali w błąd. W głośnym artykule „państwowy historyk" P. Iwanow (prawdopodobnie sam Stalin) analizuje słabe strony badań na temat Chazarów, oznajmiając autorytatywnie: „Nasi przodkowie walczyli zbrojnie, by obronić nasze ziemie przed najeźdźcami ze stepów. Dawna Rosja była tarczą dla słowiańskich plemion. Odepchnęła państwo Chazarów, uwolniła dawne słowiańskie ziemie [...] oraz wszystkie plemiona i inne ludy spod jarzma Chazarii"[424]. Artamonow był szczególnie atakowany za przejawianie w przeszłości niestosownej sympatii dla kultury chazarskiej i przypisywanie jej pozytywnej roli historycznej w powstaniu Rosji. Zebranie rady naukowej Instytutu Historycznego Akademii Nauk ZSRR, które miało miejsce po publikacji tego artykułu w *Prawdzie*, potwierdziło tezę w nim przedstawianą. Od tej chwili wszelkie hamulce puściły i Chazarowie zostali obróceni w przeklęte i nieczyste istoty, którym udało się wkręcić w historię rosyjską. W latach sześćdziesiątych, w okresie względnej odwilży po mroźnych czasach stalinowskich, badania na temat Chazarów ponownie ostrożnie ruszyły. Były jednak zabarwione nacjonalizmem, a czasem nawet antysemityzmem[425].

Podczas gdy w Izraelu i Związku Radzieckim, dwóch państwach, których najbardziej dotyczy przeszłość chazarska, badania na temat Chazarii stanowiły tabu, na Zachodzie pojawiały się wciąż nowe materiały. W 1954 roku brytyjski naukowiec Douglas Dunlop opublikował dogłębne badania na

temat żydowskiej Chazarii w wydawnictwie Uniwersytetu Princeton. Dzieło Dunlopa wyróżnia się doskonałą znajomością literatury arabskiej i ostrożnym podejściem do losu Chazarów po upadku ich imperium[426]. W 1970 roku Peter Golden obronił doktorat pod tytułem *Chazarowie. Ich historia i ich język w źródłach islamskich, bizantyjskich, hebrajskich i ruskich*, a jego fragmenty zostały opublikowane w 1980 roku[427].

W 1976 Arthur Koestler zdetonował swoją literacką bombę pod tytułem *Trzynaste plemię*. Książka została przetłumaczona na wiele języków i wywołała różne reakcje. W 1982 roku pojawiło się dzieło Normana Golba i Omeljana Pritsaka, *Hebrajskie dokumenty chazarskie z X wieku*, które było fundamentem krytyki w tym zakresie. W 1999 roku Kevin A. Brook wydał popularnonaukową książkę *Żydzi w Chazarii*. Autor ten, nie wywodzący się z kręgu akademickiego, założył nawet stronę internetową poświęconą całkowicie Chazarom i wszystkiemu, co zostało na ich temat napisane[428]. Inne dzieła na ten temat pojawiły się po hiszpańsku, francusku i niemiecku i większość z tych ostatnio wydanych została przetłumaczona na rosyjski, turecki i perski[429]. Żaden z tych tytułów nie ukazał się po hebrajsku, prócz *Trzynastego Plemienia* Koestlera. Wydało go prywatne wydawnictwo z Jerozolimy w 1999 roku i książka nigdy nie pojawiła się w obiegu księgarskim z powodu obaw wydawcy[430].

Do wszystkich tych książek należy jeszcze dodać dziesiątki esejów, rozdziałów książek oraz artykułów poświęconych historii Chazarów i ich więzi z judaizmem. W 1999 roku w Jerozolimie odbyło się sympozjum naukowe, gdzie spotkali się głównie

badacze zagraniczni. Wydarzenie nie wzbudziło zainteresowania lokalnego świata uniwersyteckiego[431]. Pomimo osłabienia napięć ideologicznych pod koniec lat 1980-1990, izraelscy historycy nie zgłębili tematu Chazarii ani nie zachęcili swoich uczniów do drążenia zakazanego fragmentu przeszłości.

I właśnie *Trzynaste Plemię* Koestlera wyrwało ich z letargu, wywołując urażone reakcje. Izraelscy czytelnicy, którzy nie mieli przez wiele lat bezpośredniego dostępu do książki, poznali ją poprzez jadowite przeciw niej skierowane ataki.

Zagadka – pochodzenie Żydów Europy Wschodniej

Arthur Koestler, który w młodości był pionierem ruchu syjonistycznego, a nawet przez pewien czas bliskim towarzyszem „rewizjonistycznego" przywódcy syjonistycznego Władymira Żabotyńskiego, poczuł się rozczarowany ruchem osadniczym i żydowskim nacjonalizmem. Potem dołączył do partii komunistycznej i również poczuł się zawiedziony i rozczarowany Stalinem, przez co stał się zajadłym przeciwnikiem Sowietów. Jednak Koestler aż do śmierci popierał prawo do istnienia Państwa Izraela i zawsze troszczył się o los Żydów, którzy do niego emigrowali. Przez całe życie wyrażał pogardę dla wszelkiego rasizmu, a zwłaszcza antysemityzmu, i walczył z nim, używając swojego talentu literackiego jako oręża. Prawie wszystkie jego dzieła zostały przetłumaczone na hebrajski i odniosły duży sukces. Jeden z powodów napisania tuż przed śmiercią

Trzynastego Plemienia była chęć wygrania z Hitlerem i jego teorią ras, w ostatniej głośnej walce ideologicznej. Koestler sądził, że „większość tych Żydów, którzy przeżyli, pochodzi z Europy Wschodniej i może więc mieć głównie chazarskie pochodzenie. Oznaczałoby to, że przodkowie tych Żydów nie przybyli znad brzegów Jordanu, ale z równin nadwołżańskich, nie z Kanaanu, lecz z Kaukazu, będącego kolebką rasy aryjskiej. Genetycznie byliby więc spokrewnieni z Hunami, Ujgurami, Madziarami, a nie nasieniem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Gdyby tak było, słowo 'antysemita' nie miałoby sensu. Świadczyłoby o nieporozumieniu, którego ofiarą padli zarówno kaci, jak i ich ofiary. W miarę jak wynurza się z mroków przeszłości, przygoda imperium Chazarów zaczyna przypominać okrutną farsę zgotowaną przez historię"[432].

Koestler wahał się i przez całe lata siedemdziesiąte zadawał sobie pytanie, czy Żydzi nieaszkenazyjscy byli rzeczywiście potomkami Judejczyków i czy konwersja Chazarów nie była jednostkowym przypadkiem w historii żydowskiej. Nie zdawał sobie sprawy, że walka przeciw rasizmowi i antysemityzmowi mogła zadać śmiertelny cios obowiązującemu syjonistycznemu systemowi wyobrażeń. Albo raczej – rozumiał, nie do końca rozumiejąc. Naiwnie sądził, że jak już skończy książkę i zajmie zdecydowane stanowisko polityczne, to zostanie mu to wybaczone. „Nie mam wątpliwości, że [książka] może być źle przyjęta, jako zaprzeczenie prawa do istnienia Państwa Izraela. Ale to prawo nie jest oparte na hipotetycznych korzeniach Żydów ani mitologicznym sojuszu Abrahama z Bogiem; oparte jest na prawie międzynarodowym, a dokładnie na rezolucji podjętej przez

Narody Zjednoczone w 1947 roku. [...] Jakie by nie było pochodzenie rasowe obywateli Izraela i jakich by nie mieli złudzeń na ten temat, ich państwo istnieje *de jure* i *de facto* i nie można go zlikwidować, chyba że przez ludobójstwo”[433].

To nie mogło wystarczyć! Państwo Izraela, które w latach siedemdziesiątych XX wieku ruszyło na podbój terytorialny, bez oparcia w *Biblii* i wspomnienia „Wygnania ludu żydowskiego” nie znalazłoby wystarczających usprawiedliwień dla zajęcia arabskiej Jerozolimy, rozciągnięcia osadnictwa na Zachodni Brzeg, Strefę Gazy, wzgórza Golan, a nawet półwysep Synaj. Koestler, który w swojej głośnej książce *Ciemność w południe* potrafił rozwikłać tajemnicę komunizmu, nie zrozumiał, do jakiego stopnia tajemnica syjonizmu opierała się na więzach z mitologiczną przeszłością wiecznego „etnicznego” czasu. Nie zdawał sobie również sprawy, jak podobne mogą być stalinowskie reakcje i bezlitosne reakcje syjonistów w 1967 roku. Dla obu formacji stał się zdrajcą.

Ambasador Izraela w Wielkiej Brytanii oznajmił po publikacji książki, że jest to „działanie antysemickie finansowane przez Palestyńczyków”[434]. W czasopiśmie *Diaspory na Wygnaniu* (organie Światowej Organizacji Syjonistycznej) tłumaczono, że „ten kosmopolita zaczął się może zastanawiać nad swoimi korzeniami”, ale prawdopodobnie Koestler, obawiając się zapomnienia, „poczuł, że temat żydowski przedstawiony w paradoksalny i nietypowy sposób, napisany z wielkim talentem, mógłby zainteresować szerszą publikę”[435]. Największym strapieniem syjonistycznego organu był fakt, że „książka, z powodu swoich aspektów egzotycznych i prestiżu

Koestlera, przyciąga czytelników żydowskich, pozbawionych zrozumienia historycznego oraz zmysłu krytycznego, którzy mogliby dosłownie zrozumieć jego stanowisko i jego skutki”[436].

Zvi Ankori, profesor Wydziału Historii Ludu Żydowskiego na Uniwersytecie Tel Awiwu, porównał Koestlera do Jacoba Philipa Fallmerayera, „złego” badacza niemieckiego, który na początku XIX wieku wysunął hipotezę, że współcześni Grecy nie są potomkami starożytnych Hellenów, tak jak myśleli, ale raczej mieszanką Słowian, Albańczyków i innych najeźdźców Peloponezu, którzy łączyli się z dawną ludnością. Można się zastanawiać, sugerował Ankori, nad motywami psychologicznymi, które popchnęły Koestlera, by zapożyczyć od Abrahama Polaka przestarzałą tezę, „odrzuconą” w przeszłości i szkodliwą dla Izraela w teraźniejszości[437]. Shlomo Simonson, szanowany kolega po fachu Ankoriego na Uniwersytecie Tel Awiwu, również się zastanawiał, czy powody, które doprowadziły Koestlera do pisania o Chazarach, nie były związane z jego problemem tożsamości emigranta z Europy Wschodniej, który musiał się przystosować do kultury brytyjskiej. „Nie ma w tym nic zaskakującego – dodał wybitny izraelski historyk – że ostatnio wydane dzieło o historii żydowskiej nienawiści do samej siebie przyznało honorowe miejsce Koestlerowi”[438]. Simonson, tak jak Ankori, nie omieszkał dodać, że źródłem tej bezpodstawnej „niegodziwości” na temat pochodzenia Żydów z Europy Środkowej był nikt inny, jak ich własny kolega po fachu z Tel Awiwu, profesor Polak.

Ani Polak, który był zawodowym historykiem, ani Koestler, który twierdził, że nim nie jest, nie byli „wynalazcami” tezy

łączącej znaczną część Żydów z Europy Wschodniej z terytoriami imperium Chazarów. Należy jednak podkreślić, że to podejście – uważane za skandaliczne, obrzydliwe i antysemickie na początku lat siedemdziesiątych XX wieku – zostało zaakceptowane w pewnym sensie przez wielu badaczy syjonistycznych i nie tylko. Nigdy oczywiście nie było jednomyślności z powodu etnocentryzmu, który w nim widział zagrożenie.

W 1867 roku, na początku swojego dzieła *Żydzi i język Słowian,* wielki żydowski historyk Abraham Harkavy zauważał, że „pierwsi Żydzi, którzy osiedlili się w regionie Negew [*sic*] nie wywodzili się z kraju Aszkenaz, jak to liczni pisarze mają w zwyczaju podawać, lecz [...] przybyli z greckich miast z wybrzeża Morza Czarnego i Azji, przechodząc przez Kaukaz”[439].Według Harkavy'ego niemieccy Żydzi napływali falami, a ponieważ było ich najwięcej, język jidysz zapanował wśród Żydów Europy Wschodniej, choć jeszcze na początku XVII wieku porozumiewali się w językach słowiańskich. Dubnow, zanim osiągnął status znanego i „odpowiedzialnego” historyka, zastanawiał się w jednym ze swoich pierwszych tekstów w 1892 roku: „Ale skąd pochodzą polscy i rosyjscy Żydzi – z krajów zachodnich czy z kraju Chazarów i z Krymu?”[440]. Na odpowiedź należało według niego czekać, aż archeologia ewoluuje i dostarczy nowych dowodów, które wesprą historyczny dyskurs.

Icchak Szyper, wybitny historyk socjo-ekonomista i syjonista z Polski, długo sądził, że „teza chazarska” dostarczała lepszego wytłumaczenia niezwykle wysokiej liczebności Żydów z Europy Wschodniej. Jego podejście wpisywało się w nurt badań polskich uczonych, żydowskich i nieżydowskich, którzy interesowali się

pojawieniem pierwszych wyznawców judaizmu w Polsce, na Litwie, Białorusi i Ukrainie. Szyper podejrzewał również, że w prozelickiej Chazarii żyli „prawdziwi" Żydzi, którzy wpłynęli na rozwój rzemiosła i handlu tego wielkiego imperium rozciągającego się od Wołgi po Dniepr. Ale był przekonany, że żydowski wpływ na Chazarów i wschodnich Słowian przyczynił się do powstania wielkich wspólnot żydowskich w Europie Wschodniej[441].

Jak widzieliśmy, Salo Baron poszedł drogą Abrahama Polaka i poświęcił wiele stron kwestii chazarskiej. Pomimo etniczności typowej dla jego pracy, próbował dystansować się od linearności historycznej w momencie dojścia do „etapu" chazarskiego. Miał trudności z ominięciem stanowiska większości polskich historyków z okresu międzywojennego i nie mógł pominąć szczegółowej pracy Abrahama Polaka, izraelskiego historyka. Dlatego zaproponował, co następuje:

„Przed powstaniem mongolskim i po nim Chazarowie wysłali licznych potomków na niepodbite terytoria słowiańskie, wpływając na utworzenie wielkich ośrodków żydowskich Europy Wschodniej. [...] Jednak na przestrzeni tej połowy tysiąclecia (740-1250), gdy istniało i miało wpływ na wspólnoty Europy Wschodniej, to wyjątkowe doświadczenie żydowskiej dyplomacji miało bez wątpienia wielkie znaczenie dla historii żydowskiej. Z Chazarii Żydzi kierowali się ku rozległym stepom Europy Wschodniej, zarówno w okresie rozkwitu, jak schyłku królestwa. [...] Po zwycięstwie Świętosława i upadku imperium chazarskiego uciekinierzy ze zdewastowanych regionów, w tym Żydzi, szukali schronienia na ziemiach swoich najeźdźców. Spotkali tam innych Żydów, samotnych lub w grupach, emigrujących z zachodu

i wschodu. Przyłączając się do nowoprzybyłych z Niemiec i Bałkanów, położyli podwaliny pod wspólnotę żydowską, która zwłaszcza w Polsce XV wieku przekraczała swoją liczebnością oraz potęgą gospodarczą i kulturalną wszystkie inne współczesne żydowskie kolonie”[442].

Baron nie był Żydem cierpiącym na „nienawiść do siebie samego” i z pewnością nie był wrogo nastawiony do syjonizmu. Tak samo było z jego kolegą po fachu Ben-Zionem Dinurem. Otóż minister edukacji Państwa Izraela nie zawahał się w latach pięćdziesiątych dołączyć do Barona i Polaka i zajął zdecydowane stanowisko na temat korzeni Żydów z Europy Wschodniej; „Podboje rosyjskie nie zniszczyły całkowicie królestwa Chazarów, ale ‘wypatroszyły’ go i poniżyły. I to królestwo, które przygarnęło emigrantów i uchodźców żydowskich rozproszonych po świecie, samo stało się matką diaspory, matką jednej z największych diaspor – z Izraela, Rosji, Polski i Litwy”[443].

Dzisiejsi czytelnicy będą z pewnością zaskoczeni, widząc wielkiego kapłana pamięci Izraela lat pięćdziesiątych twierdzącego, że królestwo Chazarów było „matką diaspor” Żydów Europy Wschodniej. Ale z całą pewnością jego retoryka była również zabarwiona etnocentryzmem. Dinur, tak jak Baron, potrzebował pępowiny historycznej w postaci wygnania rdzennych Żydów, którzy przybyli do Chazarii, zanim ta przyjęła judaizm. Trzeba jednak pamiętać, że hipoteza, według której większość ludności jidysz nie pochodziła z Niemiec, lecz z Kaukazu, stepów Wołgi, wybrzeży Morza Czarnego i krajów słowiańskich, była ogólnie akceptowana aż do lat sześćdziesiątych XX wieku, nie

wywoływała obrzydzenia i nie była nazywana antysemicką, jak to miało miejsce już na początku lat siedemdziesiątych.

Słowa filozofa Benedetta Croce, że każda historia jest produktem swoich czasów, stały się komunałem, ale doskonale ilustrują stosunek historiografii syjonistycznej do żydowskiej przeszłości. Zdobycie „miasta Dawida" w 1967 roku mogło być przeprowadzone jedynie przez bezpośrednich potomków dynastii Dawida, a w żadnym wypadku przez – o zgrozo! – potomków prymitywnych jeźdźców, dzieci stepów Wołgi i Donu, pustyni Półwyspu Arabskiego lub wybrzeży północno-afrykańskich. Innymi słowy, „Wielki Izrael, jeden i niepodzielny" potrzebował bardziej niż kiedyś „ludu Izraela, jednego i niepodzielnego".

Tradycyjny prąd historiografii syjonistycznej utrzymywał, jak wiadomo, że Żydzi z Europy Wschodniej pochodzili z Niemiec, dokąd przybyli po „czasowym" pobycie w Rzymie po ich wypędzeniu z „ziemi Izraela". Esencjalistyczny obraz wypędzonego, tułającego się ludu, powiązanego z krajem „cywilizowanym" takim, jak Niemcy, wygrał z degradującym pokrewieństwem wywodzącym go z opóźnionych obszarów Europy. Ponadto Żydzi pochodzący z krajów arabskich zaczęli się nazywać „Sefardyjczykami" (od Hiszpanii), a Żydzi z Europy Wschodniej woleli się nazywać „Aszkenazyjczykami". Choć nie ma żadnego dowodu historycznego na emigrację Żydów z zachodu Niemiec ku wschodowi kontynentu, używanie jidysz w Polsce, na Litwie i w Rosji miało świadczyć, że Żydzi tych krajów są pochodzenia niemiecko-żydowskiego, to znaczy aszkenazyjskiego. Faktycznie język Żydów ze Wschodu składa się w 80 procentach ze słów niemieckich. Jak można więc wytłumaczyć, że ci Chazarowie i ci

Słowianie różnego rodzaju, którzy używali dialektów tureckich i słowiańskich, zaczęli mówić jidysz?

Isaac Baer Levinsohn, zwany „Ribalem", inicjator ruchu Świateł w społecznościach żydowskich Rosji, pisał w swojej książce *Dokumenty w Izraelu*, wydanej po hebrajsku w 1828 roku: „Nasi przodkowie opowiadali nam, że kilka pokoleń wcześniej Żydzi z naszych ziem mówili jedynie po rosyjsku i że język Żydów aszkenazyjskich, którego dziś używamy, nie był znany wśród mieszkańców naszego regionu"[444]. Harkavy, jak widzieliśmy, również był przekonany, że aż do XVII wieku większość Żydów Europy Wschodniej używała dialektów pochodzenia słowiańskiego.

Polak, który długo zajmował się tą kwestią, zaproponował kilka hipotez, niektóre prawdopodobne, inne mniej. Według jednej z nich, znaczna część nawróconych mieszkańców, zwłaszcza tych żyjących na Krymie, mówiła jeszcze starożytnym gotykiem, językiem popularnym na półwyspie aż do XVI wieku, który o wiele bardziej przypominał jidysz niż niemiecki używany w niemieckich regionach. Nie jest to hipoteza specjalnie przekonywająca. Jego drugie wytłumaczenie wydaje się jednak o wiele bardziej logiczne. Kolonizacja niemiecka, postępująca na wschód w XIV i XV wieku, oraz zakładanie wielkich miast z kupiecką i rzemieślniczą niemieckojęzyczną ludnością doprowadziły do rozprzestrzeniania języka niemieckiego wśród tych, którzy służyli za pośredników pomiędzy tymi ośrodkami ekonomicznymi a ludnością wiejską i arystokratami nadal używającymi dialektów słowiańskich[445]. Mniej więcej cztery miliony Niemców wyemigrowało do Polski i utworzyło pierwszą

warstwę bogatego mieszczaństwa w Europie Wschodniej; za nimi przybyli księża katoliccy. Żydowska emigracja pochodziła głównie ze wschodu i południa, nie tylko z kraju Chazarów, ale również z opanowanych przez nich regionów słowiańskich. Z powodu podziału pracy, który rozwinął się w ich nowym kraju w ramach pierwszych etapów modernizacji, Żydom przypadły pewne specyficzne zawody: poborcy podatkowi i robotnicy bijący monety (znaleziono srebrne monety z polskimi słowami napisanymi po hebrajsku), właściciele wozów, producenci drewna, biedni i skromni kuśnierze. Wykonywali funkcje pośredników w produkcji i poznawali kulturę i język różnych klas (możliwe, że przenieśli część tych zawodów z imperium chazarskiego). Koestler opisał tę sytuację historyczną w sposób malowniczy i dosadny: „Wyobrażamy sobie w jego *sztetlu* rzemieślnika – szewca lub handlarza drewnem – kalecząc niemiecki przy rozmowie ze swoimi klientami i polski z chłopami pańszczyźnianymi z sąsiedniego majątku, a u siebie w domu miesza hebrajski z najczęściej używanymi słowami z tych dwóch języków, tworząc rodzaj własnego języka. Jak ta mieszanka mogła się stać do pewnego stopnia jednolitym językiem komunikacji, to lingwiści muszą odgadnąć [...]”[446].

Późniejsza emigracja niemieckich elit żydowskich – uczonych rabinów i uczniów *Talmudu* ze szkół rabinackich – była ograniczona i dopełniła proces, przyczyniając się do utrwalenia języka mas, tak jak skonsolidowała i ujednoliciła żydowskie praktyki kultowe. Te elity religijne, zaproszone, jak się wydaje, przez wschodnie wspólnoty, posiadały cenny i pożądany kapitał symboliczny, zachęcający do naśladowania, co wpłynęło jeszcze na

ekspansję i konsolidację słownictwa niemieckiego. Pomimo to, należy pamiętać, że „modlić się” – kluczowe słowo kulturowego świata wyobrażeń – utrzymało się w jidysz w swojej wersji zapożyczonej z tureckiego dialektu: *davenen*. I tak jak wiele innych słów nie pochodzi z żadnego niemieckiego dialektu.

Choć emigranci z Zachodu wywarli nań znaczny wpływ, to jednak trzeba zaznaczyć, że jidysz nie przypomina języka żydowskiego, który rozwinął się w gettach na zachodzie Niemiec. Ludność żydowska tego kraju mieszkała w regionie Renu i niemiecki, którym mówiła, przyjął słowa i wyrażenia francuskie oraz inne, pochodzące z lokalnego niemieckiego. Nie ma żadnego ich śladu w jidysz wschodnim. Już w 1924 roku lingwista Mathias Mieses twierdził, że jidysz nie mógł w żadnym wypadku pochodzić z Niemiec zachodnich, choć wspólnoty żydowskie, które wówczas istniały, mieszkały wyłącznie w tym regionie, a nie na wschodzie kraju, gdzie mówiono innymi niemieckimi dialektami[447].

Izraelski lingwista Paul Wexler wydał ostatnio serię gruntownych opracowań na temat tej kwestii, które potwierdzają, że ekspansja jidysz nie była związana z emigracją Żydów z Zachodu. Podstawą jidysz jest słowiański i jego słownictwo wywodzi się głównie z południowo-wschodniego niemieckiego. Ten fakt sugeruje, że jidysz ma podobne pochodzenie co język Sorbów, który rozwinął się w obszarach granicznych między ludnościami mówiącymi dialektami słowiańskimi i dialektami niemieckimi i tak jak jidysz całkowicie zanikł w XX wieku[448].

Teza, według której Żydzi z Europy Wschodniej pochodziliby z zachodu Niemiec, jest sprzeczna również z danymi demograficznymi. Liczba wyznawców judaizmu w XI, XII i XIII

wieku na terytoriach rozciągających się od Moguncji i Wormacji po Kolonię i Strasburg była niewielka. Nie mamy dokładnych danych, ale liczba ich mogła sięgać od kilkuset do jednego czy dwóch tysięcy maksimum. Prawdopodobnie miała miejsce jakaś ekspansja na wschód, w czasach wojen krzyżowych na przykład – choć nie dysponujemy żadnym świadectwem i wiemy, że podczas pogromów ludzie nigdy nie oddalali się daleko od domów, by móc potem wrócić – ale nie mogła być masowa i w żadnym wypadku nie mogła być źródłem powstania olbrzymich wspólnot żydowskich w Polsce, na Litwie i w Rosji.

Gdyby Żydzi z tych krajów naprawdę pochodzili z zachodnich Niemiec, jak powtarzają licencjonowani historycy w Izraelu, to jak można wytłumaczyć ich wzrost demograficzny na wschodzie, skoro w obszarach zachodnich ich przyrost naturalny był żaden, i to w czasach, gdy nie znano kontroli urodzeń? Czy można wytłumaczyć to zjawisko nadmiarem pożywienia i niezwykłymi warunkami higieny, które panowały rzekomo na wschodzie, w porównaniu do biedy, głodu i brudu, które pustoszyły zachód? Warunki życia w małych ubogich miasteczkach na Wschodzie nie sprzyjały bardziej płodności niż w miastach Wielkiej Brytanii, Francji czy Niemiec, a to przecież tam powstał ten demograficzny „tajemniczy boom", który sprawił, że w XX wieku Żydzi z „Jidyszlandu", lub dokładnej jidyszjęzyczni, stanowili 80 procent ludności żydowskiej na świecie.

Chazaria znikła niedługo przed pojawieniem się pierwszych oznak obecności żydowskiej w Europie Wschodniej i trudno nie powiązać tych dwóch faktów. Choć wyznawcy judaizmu w Rosji, na Ukrainie, w Polsce, na Litwie i na Węgrzech wymazali swoją

przeszłość chazarską lub słowiańską i zachowali w pamięci, tak jak konwertyci z Himjaru i Afryki Północnej, jedynie „wyjście z Egiptu za czasów, gdy byli niewolnikami", wiele zachowanych śladów wskazuje na ich rzeczywiste pochodzenie historyczne. Marsz na zachód pozostawił zbyt wiele porzuconych po drodze śladów.

Icchak Szyper na początku XX wieku wykonał inwentarz nazw miejsc zawierających jedną z dwóch wersji słowa „chazar" lub „kagan" na terytoriach Ukrainy, Transylwanii, Istrii, Polski i Litwy i okazało się, że takich miejsc jest sporo[449]. Ponadto wiele imion i nazwisk ma korzenie w kulturze chazarskiej lub słowiańskiej, a nie w zachodnich Niemczech. Na przykład nazwy takich zwierząt, jak Balaban (sokół), Zvi (gazela), Zeev (wilk) i Dov (niedźwiedź), nie są używane w królestwach Judeii, Himjaru czy wśród Żydów z Hiszpanii lub Afryki Północnej i dopiero później pojawią się w Europie Zachodniej. Poza tymi „szczegółami" istnieją również cechy społeczne i antropologiczne typowe dla Żydów wschodnich, których nie ma na Zachodzie.

Struktury społeczne małych miasteczek, tak typowe dla ludności Jidyszlandu, które przyczyniły się do zachowania dialektów tego języka, nie istnieją nigdzie wzdłuż Renu i jego okolicach. Judaizm rozkwitał od początków swojej ekspansji w II wieku p.n.e. w ramach społeczności wierzeniowych zamieszkałych głównie na marginesie wielkich, dużych i małych miast oraz rzadko na wsi. We Francji zachodniej i południowej Żydzi nigdy nie tworzyli osobnych miast. Miasteczko, które nie zawsze było małe, pozwalało ludności żydowskiej odróżnić się od swoich sąsiadów, nie tylko normami i praktykami religijnymi, lecz

również elementami kultury świeckiej, jak język, styl budowania świątyń itd.

W środku żydowskiego miasteczka znajdowała się synagoga, której podwójna kopuła w kształcie pagody była w stylu typowo wschodnim. Ubiór Żydów z Europy Wschodniej nie przypominał w niczym stroju Żydów w Niemczech czy we Francji. Jarmułka (słowo pochodzenia tureckiego) i sztrajmel (futrzana czapka), typowe nakrycia głowy, częściej spotykane są wśród mieszkańców Kaukazu i jeźdźców na stepach niż wśród uczonych rabinów w Moguncji czy kupców w Wormacji. Poszczególne elementy stroju, jak jedwabny płaszcz zarezerwowany głównie na szabat, różnią się od garderoby ukraińskich czy białoruskich chłopów. Jednak wspominanie tych aspektów – od kuchni po humor, od ubrań po pieśni – związanych ze specyficzną morfologią kulturową życia codziennego i historią, nie wzbudziło żadnego zainteresowania wśród uczonych zajmujących się wymyślaniem korzeni „ludu Izraela". Trudno byłoby im uznać, że nigdy nie istniało coś takiego, jak „kultura ludu żydowskiego", a tylko „ludowa kultura jidysz", która bardziej przypominała kultury jej sąsiadów niż wspólnot żydowskich Europy Zachodniej lub Afryki Północnej[450].

Potomkowie Żydów z Jidyszlandu mieszkają obecnie głównie w Stanach Zjednoczonych i Izraelu. Szczątki wielu za sprawą Hitlera spoczywają w masowych grobach. Gdy pomyśli się, jak olbrzymi trud włożyli wytwórcy pamięci w Izraelu w upamiętnienie chwili ich śmierci, w porównaniu z minimalnym wysiłkiem, by zachować pamięć o bogactwie ich życia (lub biedy, zależy od punktu widzenia) w Jidyszlandzie, zanim nieludzka

masakra położyła temu kres, można wyciągnąć pesymistyczne wnioski co do roli politycznej i ideologicznej współczesnej historiografii.

Brak nowatorskich badań socjologicznych, lingwistycznych i etnograficznych na temat stylów życia w polskich i litewskich miasteczkach, badań, które nie ograniczałyby się wyłącznie do folkloru, mało wykopalisk archeologicznych, kosztownych, w południowej Rosji i na Ukrainie w celu odkrycia szczątków Chazarii – to wszystko nie jest dziełem przypadku. Tak naprawdę nikt nie jest zainteresowany podniesieniem kamienia – pod nim mogłyby się ukazać skorpiony, które zaatakowałyby istniejące wyobrażenie „wspólnoty etnicznej" i jej potrzeb terytorialnych. Pisanie historii narodowej nie służy odkrywaniu dawnych cywilizacji; jej główne zadanie, na dzień dzisiejszy, polega na tworzeniu tożsamości narodowej i jej instytucjonalizacji politycznej w teraźniejszości.

„Historia jest książkowa, a nie realna" mógłby twierdzić inteligentny historyk „patriota", który poświęcił całe swoje życie na odczytywanie tekstów religijnych, instytucjonalnych i ideologicznych wyprodukowanych w przeszłości przez wyrafinowaną i niewielką elitę. I miałby zapewne rację jeśli chodzi o tradycyjną historię przeszłości. Tylko pojawienie się antropologii pociągnęło za sobą powolną, lecz zdecydowaną regresję uproszczonych metahistorii narodowych.

Wydaje się czasem, że ten rodzaj dziwnej historiografii nie dotarł jeszcze do większości badaczy specjalizujących się w „historii ludu żydowskiego". Głębsze badania stylów życia i komunikacji w dawnych wspólnotach żydowskich mogłyby

wykazać znaczący i niewygodny fakt: im bardziej oddalamy się od praktyk religijnych i posuwamy w kierunku dziedzin dotyczących życia codziennego, tym bardziej okazuje się, że brakuje wspólnego świeckiego mianownika etnograficznego dla wyznawców judaizmu w Azji, Afryce i Europie. Judaizm od zawsze był dużą kulturą religijną złożoną z różnych nurtów, które jednak nigdy nie tworzyły wspólnej, obcej i tułającej się „nacji".

Ironia losu polega na tym, że mężczyźni i kobiety, którzy stali się wyznawcami judaizmu, mieszkali między Donem a Wołgą na długo zanim pojawili się tam Rosjanie i Ukraińcy. Podobnie było w przypadku Galii, gdzie żydowscy konwertyci mieszkali przed inwazją Franków. To samo zjawisko miało miejsce w Afryce Północnej, gdzie Punici przyjęli judaizm przed pojawieniem się Arabów, oraz na Półwyspie Iberyjskim, gdzie kwitła kultura żydowska, zanim dokonała się chrześcijańska rekonkwista. Wbrew wizerunkowi kreowanemu przez chrześcijan judeofobów i powielanemu przez współczesnych antysemitów, nie ma w katakumbach historii śladów ludu-rasy, przeklętego i wypędzonego z Ziemi Świętej za zabójstwo Boga, i ten lud zamieszkał, bez zaproszenia, wśród innych ludów.

Dla potomków tych, którzy przyjęli judaizm wokół basenu Morza Śródziemnego i w królestwie Adiabene przed naszą erą i w nowej erze, dla potomków Himjarytów, Berberów i Chazarów żydowski monoteizm był pomostem między grupami językowymi i kulturami, oddalonymi od siebie i ewoluującymi w różnych kierunkach. Wielu porzuciło judaizm, lecz niektórzy mocno się go trzymali i pomimo sztormów, które nimi rzucały, przekroczyli próg ery laicyzacji.

Czy czasy himjarycki, berberyjski i chazarski są na zawsze utracone? Czy nie ma żadnej szansy, by jakaś nowa historiografia zebrała tych zapomnianych przez ich potomków żydowskich przodków i zaprosiła do zajęcia należnych im miejsc w pamięci publicznej?

Stworzenie nowego korpusu wiedzy zawsze jest bezpośrednio związane z ideologią narodową, która go generuje. Historyczne wizje, które odbiegają od dyskursu powstałego na początku tworzenia narodu, mogą zostać zaakceptowane, dopiero gdy zmaleje strach przed ich konsekwencjami. Tak może się stać, gdy aktualna wspólna tożsamość stanie się oczywistością i przestanie być źródłem obaw, które zmuszają do nieustannego odnoszenia się do mitycznej przeszłości. Gdy ta tożsamość stanie się punktem wyjścia, a nie celem samym w sobie, wtedy rozpocznie się zwrot historiograficzny.

Czy polityka tożsamościowa Izraela z początku XXI wieku pozwoli na stworzenie paradygmatów nowych badań nad pochodzeniem i historią żydowskich wspólnot wierzeniowych? Jest jeszcze za wcześnie, by wypowiadać się na ten temat.

---

[319] Cytowane w: Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* III, s. 78.

[320] Na temat odkrycia grobowców w Beit Szearim zobacz Haim Ze'ev Hirschberg, *Izrael* w *Arabii. Historia Żydów z Himjaru i Hidżazu* (po hebrajsku), Tel Awiw, Bialik, 1946, s. 53-57.

[321] W tym kontekście słowo „lud" oznacza wspólnotę religijną, a nie grupę narodową. Zobacz na ten temat Shlomo Dov Goitein,

„Dwujęzyczny napis po hebrajsku i himjarycku” (po hebrajsku), *Tarbitz,* 41, 1972, s. 151-156.

[322] Zobacz na ten temat artykuł Micheala Leckera, “The Conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Banū Hadl of Medina,” w: *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot, Ashgate, 1998, 129–136; zobacz również “Judaism among Kinda and the *Ridda* of Kinda”, s. 635–50.

[323] Chrześcijański dokument świadczący o tym wydarzeniu został przetłumaczony przez Ze’eva Rubina w jego artykule „Męczennik Azqir i walka między judaizmem a chrześcijaństwem w południowej Arabii w V wieku n.e.”, w: A. Oppenheimer i A. Kasher (red.), *Od czasów biblijnych do końca pisania Talmudu* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1995, s. 251-285.

[324] Na temat strategii cesarstwa rzymskiego w Arabii południowej zobacz artykuł Ze’eva Rubina „Byzantium and Southern Arabia : The Policy of Anastasius”, w: *The Eastern Frontier of the Roman Empire,* D. H. French and C. S. Lightfoot (red.), *British Archaeological Reports,* 553, 1989, s. 383–420.

[325] Możliwe, że ekspansja judaizmu z królestwa Himjarytów do Aksumu spowodowała masowe konwersje i powstanie „Beta Izraela”, inaczej Falaszów. Wiemy, że Biblia została przetłumaczona na język gyyz miedzy IV a VI wiekiem. Czy to możliwe, że to plemię nawrócone na judaizm przejęło w X wieku władzę pod wodzą królowej zwanej Judytą? Zbyt wiele jest tu tajemnic i brakuje nam źródeł pisanych. Na ten temat zobacz artykuł Stevena Kaplana, „Wstęp historyczny: historia Beta Izraela (Falaszowie)”, w: Michael Corinaldi (red.), *Żydzi etiopscy.*

Tożsamość i tradycja (po hebrajsku), Jerozolima, Reuven Mass, 1988, s. 5-12.

[326] Spora część tej korespondencji została przetłumaczona przez H.Z. Hirschberga w artytule „Żydzi w krajach islamu", w: Hava Lazarus-Yafeh (red.), *Rozdziały o historii Arabów i Islamu* (po hebrajsku), Tel Awiw, Rechafim, 1970, s. 264.

[327] Na temat tych źródeł oraz świadectw w literaturze arabskiej, zobacz Israel Ben Ze'ev, *Żydzi* w *Arabii* (po hebrajsku), Jerozolima, Achiassaf, 1957, s. 47-72.

[328] Na ten temat zobacz artykuł Hirscheberga, „Żydowskie królestwo Himjaru", w: I. Ishayahu i Y. Tobi (red.), *Jemen, Wyniki badań i dyskusji* (po hebrajsku), Jerozolima, Ben Zvi, 1975, s. XXV.

[329] Graetz, *Historia Żydów, op. cit.,* IV, s. 219-224.

[330] Dubnow, *Historia ludu świata, op. cit.,* III, s. 197-198.

[331] Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* III, s. 79-83.

[332] Zobacz Yosef Tobi, *The Jews of Yemen,* Leiden, Brill, 1999, s. 3-4.

[333] Zobacz Hirschberg, *Izrael* w *Arabii, op. cit.,* s. 111.

[334] Natomiast jemeńscy historycy uważają Żydów z Jemenu za „integralną część ludu jemeńskiego. Przyjęli religię żydowską w swoim własnym kraju, gdy panowała tam tolerancja religijna". Cytat ten pochodzi z listu Al-Kodai Muhameda Hatama i Ben-Salema Muhameda, „Syjonizm widziany przez Jemeńczyków" opublikowanego w gazecie *Haaretz* 15 października 1999 roku i którego oryginalna wersja pojawiła się w *Yemen Times*. Co ciekawe, jedna z ulic w Jerozolimie nosi imię króla Zu-Nuwasa.

[335] Zobacz Kasjusz Dion, *Historia rzymska, op. cit.,* LXVIII, 32 i Euzebiusz, *Historia Kościoła, op. cit.,* IV, 2, s. 160-161.

[336] Marcel Simon, *Recherches d'Histoire Judéo-chrétienne*, Paris, Mouton, 1962, s. 44–52.

[337] Tekst *Aduersus Iudaeos* pokazuje stosunek Tertuliana do judaizmu. Przetłumaczony na angielski w książce Geoffrey'a D. Dunna, *Tertullian*, London, Routledge, 2004, s. 63–104. Na temat Żydów w Kartaginie zobacz Claude Aziza, *Tertullien et le judaisme*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, s. 15–43.

[338] Ibn Chaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Paris, Geuthner, 1968, s. 208–9. Zobacz również uwagę wielkiego arabskiego historyka o wojnie prowadzonej przez przodków Berberów z „Izraelitami" w Syrii i ich późniejszej migracji w stronę Magrhebu, *ibid.,* s. 198.

[339] *Ibid.,* s. 168 i 176.

[340] Na temat tych pisarzy zobacz Abdelmajid Hannoum, *Colonial Histories, Post-Colonial Memories: The Legend of the Kahina, A North African Heroine*, Portsmouth, Heinemann, 2001, s. 2–15; oraz H. Z. Hirschberg, „Berberyjska Kahina" (po hebrajsku), *Tarbitz*, 27, 1957, s. 371-376.

[341] Francuski Żyd, David Cazès, utrzymywał wcześniej, że potężna królowa al-Kahina wcale nie była Żydówką, a na dodatek prześladowała Żydów. Przecież wiadomo, że „dzieci Izraela" były zawsze, w całej historii, słabe i prześladowane, ale nigdy, przenigdy, potężnymi władcami! Na temat tej interpretacji zobacz książkę Hannouma, *Colonial Histories, op. cit.,* s. 51-55.

[342] Nahum Slouschz, *Un voyage d'études juives en Afrique: Judéo-Hellènes et Judéo-Berbères*, Paris, Imprimerie Nationale,

1909; oraz “La race de la Kahina,” *Revue Indigène, Organe des Intérêts des Indigènes aux Colonies*, 44, 1909, s. 573–83.

[343] Nahum Slouschz, *Dihja al-Kahina. Heroiczny rozdział historii zaginionych plemion Izraela* w *piaskach Czarnego Lądu* (po hebrajsku), Tel Awiw, Amanut, 1933.

[344] *Ibid.,* s. 31.

[345] *Ibid.*, s. 62.

[346] *Ibid.,* s. 68-69. Intrygująca postać Dihji al-Kahiny poruszyła wyobraźnię wielu osób i była bohaterką kilku powieści. Zobacz na przykład Gisèle Halimi, *La Kahina*, Paris, Plon, 2006.

[347] Zobacz drugą stronę wstępu innej książki Nahuma Slouschza *Wspólnoty Izraela* w *Afryce Północnej od Starożytności po dziś dzień* (po hebrajsku), Jerozolima, Kav Lekav, 1946.

[348] Haim Ze’ev Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, vol. 3, Leiden: Brill, 1974, s. 12–13.

[349] *Ibid.,* s. 94-97.

[350] H.Z. Hirschberg, „Nawrócenie Berberów na judaizm w Afryce Północnej” (po hebrajsku), *Sion,* XXII, 1957, s. 19. Zobacz również „ostrożny” artykuł, który usiłuje wesprzeć „etniczną” tezę Hirschberga: Joseph Chetrit i Daniel Schroeter, „Stosunki między Żydami a Berberami w Afryce Północnej”, w: P. Balta, C. Dana, R. Dhoquois-Cohen (red.), *La Méditerranée des Juifs*, Paris, L’Harmattan, 2003, s. 75-87.

[351] André Chouraqui, *Les Juifs en Afrique du Nord*, Paris, PUF, 1952, s. 50.

[352] *Ibid.*

[353] Paul Wexler, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*, New York, SUNY, 1966, s. xv.

[354] *Ibid.,* s. 105-106.

[355] *Ibid.*, s. 118.

[356] Zobacz Alfredo M. Rabello, *Żydzi hiszpańscy przed podbojem arabskim* w *świetle legislacji* (po hebrajsku), Jerozolima, Zalman Shazar, 1983, s. 29-30. Na temat stosunku Wizygotów do konwersji zobacz rozdział "Jewish Proselytism", w: Solomon Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, New York, Kraus Reprint, [1937] 1970, s. 42-56.

[357] Dinur, *Izrael na Wygnaniu*, *op. cit.*, I, księga I, s. 116-117.

[358] *Ibid.*, s. 24-25. Dinur odsyła swoich czytelników do książki Eduardao Saavedry, *Estudio sobre la invasión de los árabes en Espańa*, Madrid, Progreso Editorial, 1892, s. 89.

[359] Jane S. Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, New York, The Free Press, 1992, s.19.

[360] Icchak Baer, *Historia Żydów w Hiszpanii* (po hebrajsku) Tel Awiw, Am Oved, 1965, s. 15. Po tym stwierdzeniu Baer opowiada historię Bodo, katolickiego księdza, który przybył w 839 roku do Saragossy, przeszedł na judaizm i zmienił imię na Eliezer.

[361] Na temat tego poety zobacz artykuł Towa Rosen-Mokeda, „Chazarowie, Mongołowie i bolesne wydanie na świat Mesjasza", w: Michal Oron (red.), *Między historią a literaturą* (po hebrajsku), Tel Awiw, Dyonon, 1983, s. 41-59.

[362] „List Rabbiego Chasdaja ibn Szapruta do króla Chazarów", w: Abraham Kahana (red.), *Literatura historii izraelskiej* (po hebrajsku), Warszawa, Die Welt, 1922, s. 38.

[363] „Odpowiedź Józefa”, *ibid.,* s. 42-43. Oba listy zostały wydrukowane w Konstantynopolu w 1577 roku przez Icchaka Akrischa.

[364] Na temat autentyczności tych listów, zobacz doskonały artykuł Menahema Landau, „Stan obecny problemu Chazarów” (po hebrajsku), *Sion,* XIII, 1953, s. 94-96, oraz książkę Douglasa M. Dunlopa, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton, Princeton University Press, 1954, s.125–70, i Henri Gregoire, “*Le* ‘Glozel khazar’ *Byzantion,* 12, 1937, s. 225-266.

[365] Zobacz cały fragment i interpretacje Simcha Assafa „Rabbi Jehuda al-Barzeloni o liście Józefa, króla Chazarów”, w: *Dokumenty i badania na temat historii Izraela* (po hebrajsku), Jerozolima, Harav Kook, 1946, s. 92-99.

[366] Na początku swojej książki Jehuda Halewi pisze: „[...] przypomniałem sobie, że słyszałem te argumenty od Rabina, który był u króla Chazarów, a ci przyjęli judaizm czterysta lat temu”. *Le Kuzari*. *Apologie de la religion méprisée,* Paris, Verdier, 2001, s. 1.

[367] „Księga kabały rabina Abrahama ben Davida”, w: *Zakon Mędrców i historia* (po hebrajsku), Jerozolima, kopia z Clarendon Oxford, 1967, s. 78-79.

[368] Istnieje nawet zapis ich wyglądu: Ibn Fadlan w *Yaqut al-Hamawi, Kitab mu’ jam al-buldan* (*Księga Państw*) podaje: „Chazarowie nie przypominają Turków. Mają czarne włosy i należą do dwóch sekt. Pierwsza sekta to czarni Chazarowie i mają ciemną skórę jak niektórzy Indianie i druga sekta to biali Chazarowie, którzy są uderzająco piękni”. Cytowane w Kahana, *Literatura historii izraelskiej, op. cit.,* s. 50.

[369] Cytat z książki Dinura *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* I, księga II, s. 47-78.

[370] *Ibid.,* s. 51.

[371] *Ibid.,* s. 48.

[372] *Ibid.,* s. 42. Ahmed ibn Rustah, kronikarz z X wieku, nazywa zastępcę imieniem „Aysha". Zobacz Abraham Polak, *Chazaria. Historia żydowskiego królestwa* w *Europie* (po hebrajsku), Tel Awiw, Bialik, 1951, s. 286.

[373] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* I, księga II, s. 42-43.

[374] *Ibid.,* s. 23.

[375] *Ibid.,* s. 24.

[376] Cytowane w Polak, *Chazaria, op. cit.,* s. 282.

[377] *Ibid.,* s. 281. Świadectwa wskazują, że ich język był podobny do starobułgarskiego.

[378] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* I, księga II, s. 17.

[379] Solomon Schechter, "An Unknown Khazar Document," *Jewish Quarterly Review* III (1912–13), 181–219. Zobacz też Vladimir A. Moin, "Les Khazars et les Byzantins d'après l'Anonyme de Cambridge", *Byzantion,* 6 (1931), s. 309–25.

[380] „Rękopis z Cambridge" został opublikowany w całości w Kahana, *Literatura historii izraelskiej, op. cit.,* s. 45-48.

[381] Zobacz deklaracje geografa Al-Bakriego przetłumaczone na hebrajski, *ibid.,* s. 53.

[382] „Rękopis z Cambridge", *ibid.,* s.46.

[383] Cytowane w Polak, *Chazaria, op. cit.,* s. 287.

[384] *Ibid.,* s. 107. Istnieje hipoteza, że Żydzi przybyli do królestwa Chazarów z Chorasanu na wschodzie Morza

Kaspijskiego. Zobacz na ten temat Icchak Ben Zvi, „Chorasan i Chazarowie", w: *Zagubione Wspólnoty Izraela* (po hebrajsku), Tel Awiw, Misrad Habitachon, 1963, s. 239-246.

[385] Zobacz artykuł Petera B. Goldena, "Khazaria and Judaism," w: *Nomads and their Neighbors in the Russian Steppe*, Aldershot, Ashgate, 2003, 134. A propos datowania konwersji Chazarów na rok 861 zobacz Constantine Zuckerman, "On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor," *Revue des Études Byzantines,* 53 (1995), s. 237–270.

[386] Cytowane w Polak, *Chazaria, op. cit.,* s. 288. Al-Istachri podaje zbliżoną informację. Zobacz Dinur, *Izrael na Wygnaniu,* I, księga II, s. 45.

[387] Zobacz Kahana, *Literatura historii izraelskiej, op. cit.,* s. 55.

[388] Cytowane w Polak, *Chazaria, op. cit.,* s. 285

[389] Kahana, *Literatura historii izraelskiej, op. cit.,* s.46. W legendzie Eldad ha-Dani Chazarowie są również uważani za potomków dziesięciu zaginionych plemion: „I plemię Symeona i połowa plemienia Manassesa żyją w kraju Kaszdim w odstępie sześciu miesięcy i są najbardziej liczni, i ściągają podatki z dwudziestu pięciu królestw, i wymagają również podatku od synów Izmaela", w: Abraham Epschtein, *Eldad ha-Dani, historie* (po hebrajsku), Petersburg, A.D. Alkalay, 1891, s. 25.

[390] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* I, księga II, s. 44 oraz Polak, *Chazaria, op. cit.,* s. 285.

[391] Polak, *Chazaria, op. cit.,* s. 287.

[392] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* I, księga II, s. 54.

[393] *Ibid.,* s. 158-176.

[394] Kahana, *Literatura historii izraelskiej, op. cit.,* s. 47. Beniamin z Tudeli, znany „niestrudzony podróżnik", wspomina jeszcze w XII wieku o istnieniu wspólnoty żydowskiej w kraju Alanów. Zob. Mordehai Ben Nathan Adler (red.), *Księga podróży Beniamina z Tudeli* (po hebrajsku), Jerozolima, Dom Wydawniczy Stowarzyszenia Studentów Uniwersytetu Hebrajskiego, 1960, s. 31.

[395] Na temat obecności Kabarów zobacz książkę Arthura Koestlera *La Treizième Tribu. L'Empire khazar et son héritage,* Paris, Calmann-Lévy, 1976, s. 109-120, oraz István Erdélyi, "Les relations hungarokhazares", *Studia et Acta Orientalia* 4 (1962), s. 39-44.

[396] A propos tego dokumentu i wszystkich innych po hebrajsku zobacz Norman Golb i Omeljan Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

[397] Na temat listu z Kijowa i początków obecności żydowskiej w mieście zobacz rozdział „Konfrontacja czy integracja: Chazarowie, Słowianie i Żydzi na początku Rusi Kijowskiej", w: Yoel Raba, *Wkład i zmiana. Erec Jisrael i naród Izraela w świecie duchowym średniowiecznej Rosji* (po hebrajsku), Tel Awiw, Instytut Badań nad Żydowską Diasporą, 2003, s. 46-61. Oraz artykuł Juliusa Brutzkusa, "The Khazar Origin of Ancient Kiev", *Slavonic and East European Review* 3:1 (1944), s. 108–124.

[398] Cytowane w artykule Landau, „Obecny stan kwestii Chazarów" s. 96. Karaim Jafet ben Ali, który mieszkał w mieście Basri pod koniec X wieku, wspomina króla Chazarów. Polak, *Chazaria*, *op. cit.*, s. 295.

[399] Abraham Harkavy (red.), *Odpowiedzi Gaonów. Ku pamięci założycieli* (po hebrajsku), Berlin, Itzkevsky, 1887, s. 278.

[400] Petachia ben Jacob, *Podróż Rabbiego Petachii z Ratyzbony* (po hebrajsku), Jerozolima, Greenhot, 1967, s. 3-4.

[401] *Ibid.,* s. 25.

[402] Zobacz Dunlup, *The History of the Jewish Khazars, op. cit*. s. 251.

[403] Zobacz Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.*, III, s. 244-249, oraz Polak, *Chazaria, op. cit.,* s. 219-222.

[404] Na temat końca królestwa Chazarów zobacz artykuł Polaka „Ostatnie dni Chazarii" (po hebrajsku), *Molad,* 168, 1962, s. 342-329.

[405] Graetz, *Historia Żydów, op. cit.,* V, s. 86.

[406] *Ibid.,* s. 324-326.

[407] Cytowane w pracy magisterskiej Yoshuy Liora, *Chazarowie w historiografii sowieckiej* (po hebrajsku), Ramat Gan, Uniwersytet Bar-Ilan, 1973, s. 122.

[408] Joseph Perl, *Sefer Bohen Tzadic* (po hebrajsku), Praga, Landau, 1838.

[409] *Ibid.,* s. 89-91 i 93.

[410] Pierwsza została wydana od razu po hebrajsku, a druga najpierw po rosyjsku i dopiero dwa lata później została przetłumaczona na hebrajski. Zobacz Joseph Yehuda Lerner, *Chazarowie* (po hebrajsku), Odessa, Belinson, 1867, i Abraham Albert Harkavy, *Żydzi i język słowiański* (po hebrajsku), Wilno, Menahem Rem, 1867.

[411] Lerner, *Chazarowie, op. cit.,* s. 21.

[412] Do badań wykonanych przed I wojną światową należy dodać ważne dzieło Hugo von Kutschera, *Die Chasaren: Historische Studie*, Vienna, A. Holzhausen, 1910.

[413] Dubnow, *Historia ludu-świata, op. cit.,* IV, s. 140-147.

[414] *Ibid.,* s. 272.

[415] Zobacz Lior, *Chazarowie* w *historiografii sowieckiej, op. cit.,* s. 126.

[416] Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* III, s. 229.

[417] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* I, Księga II, s. 3.

[418] *Ibid.* s. 4.

[419] Aaron Ze'ev Eshkoli, „Historyczny zawrót głowy" (po hebrajsku), *Moznaim,* XVIII, 5, 1944, s. 298-305 i 6, s. 375-383.

[420] *Ibid.,* s. 382. Zobacz reakcję Polaka w kolejnym numerze *Moznaim*, XIX, 1, 1945, s. 288-291 i 2, s. 348-352.

[421] Polak, *Chazaria, op. cit.,* s. 9-10.

[422] Badania Yoshuy Liora na temat historiografii sowieckiej, o których była mowa wcześniej, zostały przeprowadzone pod kierownictwem H.Z. Hirschberga. Opublikowana w postaci książki praca seminaryjna została napisana przez Menahema Zahariego *Chazarowie, ich konwersja i ich historia* w *literaturze historiograficznej po hebrajsku* (po hebrajsku), Jerozolima, Chen, 1976 (2002 dla drugiego wydania).

[423] *Królestwo Chazarów z Ehudem Yarrim* (po hebrajsku), Jerozolima, Telewizja Izraelska, program 1, 1997. Chazarowie byli również bohaterami wielu powieści. Zacytuję tylko dwie: serbskiego pisarza Milorada Pavica, *Słownik Chazarski*, Warszawa, tCHu, 1993 oraz Marek Halter, *Chazarski wiatr,* Warszawa, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, 2003.

[424] Cytowane w Lior, *Chazarowie* w *historiografii sowieckiej, op. cit.,* s. 130.

[425] Michaił Artamonow, który wyznał w latach pięćdziesiątych, że nie był wystarczającym patriotą w latach trzydziestych, wydał w 1962 roku swoją drugą książkę na temat początków Chazarii, *Historia Chazarów*. Ale tym razem trzymał się obowiązujących wymogów narodowych, a nawet dodał antyżydowskie elementy. Zobacz ostrą krytykę Shmuela Ettingera w czasopiśmie *Kiriat Sefer* (po hebrajsku), 39, 1964, s. 501-505, oraz Irène Sorlin, „Le problème des Khazars et les historiens soviétiques dans les vingt dernières années", *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*, 3, 51, 1968, s. 423-455.

[426] Podkoloryzowane streszczenie tego dzieła zostało napisane po hebrajsku i wydane jako krótki rozdział w: Bezalel Ruth (red.), *Okres ciemności. Żydzi* w *chrześcijańskiej Europie* (po hebrajsku) w kolekcji „Historia Ludu Izraela", Tel Awiw, Massada, 1973, s. 190-209. Dunlop napisał również hasło „Chazarowie" w *Encyklopedii hebrajskiej,* vol. XX, s. 626-629, oraz w *Encyclopaedia judaica* z 1971 roku.

[427] Peter B. Golden, *The Q'azars: Their History and Language as Reflected in the Islamic, Byzantine, Caucasian, Hebrew and Old Russian Sources*, New York, Columbia University, 1970; zobacz również jego książkę *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980.

[428] Kevin A. Brook, *The Jews of Khazaria*, Northvale, Jason Aronson, 1999; www.khazaria.com">www.khazaria.com">www.khazaria.com.

[429] Félix E. Kitroser, *Jazaria. El imperio olvidado por la historia*, Cordova, Lerner Ediciones, 2002; Jacques Sapir i Jacques Piatigorsky (red.), *L'Empire khazar VIIe-XIe siècle: L'énigme d'un peuple cavalier*, Paris, Autrement, 2005; Andreas Roth, *Chasaren: Das Vergessene Großreich der Juden*, Stuttgart, Melzer, 2006.

[430] Podczas prywatnego spotkania, chcąc pozostać anonimowym, wydawca książki przeprosił, tłumacząc, że bał się tej publikacji, gdyż społeczeństwo izraelskie nie jest jeszcze wystarczająco dojrzałe.

[431] Wystąpienia z sympozjum zostały opublikowane po angielsku. Zobacz P. B. Golden, H. Ben-Shammai i A. Rona-Tas (red.), *The World of the Khazars*, Leiden, Brill, 2007. Na temat sympozjum zobacz również Nicolas Weill, "L'histoire retrouvée des Khazars", *Le Monde,* 9 lipca 1999.

[432] Koestler, *La Treizième Tribu, op. cit.,* s. 17-18.

[433] *Ibid*., s. 258.

[434] Cytowane w Jacques Piatigorsky, "Arthur Koestler et les Khazars: L'histoire d'une obsession", w: *L'Empire Khazar*, *op. cit.,* s. 99.

[435] Israel Margalit, „Arthur Koestler odnalazł trzynaste plemię" (po hebrajsku), *Diaspory na Wygnaniu*, IX, 83-84, 1978, s. 194.

[436] *Ibid.*

[437] Zvi Ankori, „Źródła i historia judaizmu aszkenazyjskiego" (po hebrajsku), *Kivunim. Czasopismo judaizmu i syjonizmu*, XIII, 1981, s. 29-31.

[438] Shlomo Simonson, „Trzynaste Plemię” (po hebrajsku), *Michael. Annały o historii Żydów* w *diasporze,* XIV, 1997, s. LIV-LV.

[439] Harkavy, *Żydzi i język Słowian, op. cit.,* s. 1.

[440] Szymon Dubnow, *Odkrycia i badania* (po hebrajsku), Odessa, Abba Dochna, 1892, s. 10.

[441] Szyper pisał większość swoich analiz po polsku i w jidysz. Można wyrobić sobie zdanie o jego podejściu dzięki książce Jacoba Litmana, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland: The Contribution of Yitzhak Schipper*, Lanham, University Press of America, 1984, s. 117-116.

[442] Baron, *Histoire d'Israël, op. cit.,* III, s. 241-242.

[443] Dinur, *Izrael na Wygnaniu, op. cit.,* I, księga II, s. 5.

[444] Isaac Baer Levinsohn, *Dokumenty* w *Izraelu* (po hebrajsku), Jerozolima, Zalman Shazar, 1977, s. 33, przyp. 2.

[445] Polak, *Chazaria, op. cit.,* s. 256-257.

[446] Koestler, *La Treizième Tribu*, *op. cit.*, s. 202.

[447] Mathias Mieses, *Die jiddische Sprache*, Berlin, Benjamin Harz, 1924.

[448] Paul Wexler, *The Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, Columbus, Slavica Publishers, 1993; zobacz również rozdział “The Khazar Component in the Language and Ethnogenesis of the Ashkenazic Jews,” w: *Two-tiered Relexification in Yiddish*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2002, s. 513–41. Sorbowie są nadal małą słowiańską społecznością żyjącą na południu Niemiec.

[449] Tadeusz Lewicki, „Kabarowie (Kawarowie) na Rusi, na Węgrzech i w Polsce we wczesnym średniowieczu,” w: G. Labuda

and S. Tabaczyński (red.), *Studia nad etnogenezą Słowian i kulturą Europy wczesnośredniowiecznej*, t. 2, Wrocław, Zakład im. Ossolińskich, 1988, s. 77–87.

[450] Można zilustrować tę analizę przykładem: gdy mówi się o humorze żydowskim w Stanach, jest to wybaczalne, gdyż większość Żydów tego państwa pochodzi z Europy Wschodniej. Natomiast nie ma nic bardziej niestosownego niż mówienie na poważnie o humorze żydowskim w Izraelu. Nie ma już humoru żydowskiego, tak jak nie ma humoru chrześcijańskiego. Istniał może kiedyś maghrebski humor żydowski i humor jidysz. Warto zajrzeć do książki historyka amerykańskiego, ewidentnie lubiącego Woody'ego Allena i Jerry'ego Seinfelda, który szukał humoru „przystosowanego do mentalności Żydów" w Starożytności. Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, s. 135–212.

Rozdział 5
Rozróżnienie. Polityka tożsamościowa w Izraelu

„Państwo Izraela [...] ma wspierać rozwój kraju dla pożytku wszystkich jego mieszkańców. Zbudowane będzie na podstawach wolności, sprawiedliwości i pokoju – tak jak je widzieli prorocy Izraela. Państwo żydowskie zapewni wszystkim swoim mieszkańcom równość społeczną i polityczne prawa niezależnie od wyznania, rasy i płci. Gwarantować będzie wolność wyznania, sumienia, słowa, edukacji i kultury".

Deklaracja Niepodległości Państwa Izraela, 1948.

Lista kandydatów nie zostanie dopuszczona do wyborów do Knesetu, jeżeli jej cele lub działania zmierzają bezpośrednio lub pośrednio do:
1) Negacji istnienia Państwa Izrael jako państwa narodu żydowskiego;

2) Negacji demokratycznego charakteru tego państwa;
3) Nawoływania do nienawiści rasowej;

Ustawa Zasadnicza, Kneset, artykuł 7A, 1985.

Aż do początku wielkiego procesu laicyzacji Europy wierzący Żydzi wyznawali dogmat religijny, który podtrzymywał ich na duchu w chwilach rozpaczy: byli „narodem wybranym", świętą społecznością, najważniejszą dla Boga, tą, która miała przynieść światło innym ludom. Doskonale wiedzieli, że jako grupa mniejszościowa żyjąca w cieniu innych wyznań podporządkowani są władzy silniejszych. Pokusa prozelityzmu, która charakteryzowała początki tych wspólnot, niemal całkiem znikła, a to głównie z powodu strachu przed represjami ze strony dominujących religii. Przez całe wieki gruba warstwa zahamowań i lęku przed propagowaniem własnej religii dusiła niezależną tożsamość tych wiernych i wzmocniła ich separatyzm wspólnotowy, który stał się z biegiem lat ich znakiem rozpoznawczym. W Średniowieczu zazdrośnie strzeżona wiara w „naród wybrany, który pozostanie samotny" również powstrzymywała utratę wyznawców na rzecz innych, monoteistycznych religii.

Tak jak inne grupy mniejszościowe, wspólnoty żydowskie trzymały się razem w momentach napięć i niepowodzeń. W okresach spokoju elity rabinackie wymieniały informacje na temat stosowania zasad i stylu życia religijnego oraz różnych aspektów ceremonii i rytuałów. Ponad głębokimi różnicami istniejącymi między Marakeszem a Kijowem lub między Saną

a Londynem, i to nie tylko w dziedzinie świeckich praktyk, lecz również norm religijnych, istniał zawsze wspólny dla wszystkich społeczności rdzeń – przywiązanie rabinackie do praw ustnych, pojęcie wygnania i odkupienia oraz głęboka religijna więź ze świętym miastem Jerozolimą, skąd ma nadejść zbawienie.

Kolejne etapy laicyzacji Europy spowodowały podanie w wątpliwość statusu instytucji religijnych i destabilizowały dominację rabinów – tradycyjnych intelektualistów. Tak jak w innych grupach wyznaniowych, językowych czy kulturowych, odszczepieńcy od religii żydowskiej zaczęli się wtapiać w falę nowoczesności. Syjoniści nie byli jedynymi, którzy mieli problemy z asymilacją z powstającymi wówczas kulturami narodowymi, wbrew temu co można sądzić po przeczytaniu ich książek historycznych. Chłopi z Saksonii, protestanccy kupcy z Francji i walijscy robotnicy z Wielkiej Brytanii ucierpieli prawdopodobnie w odmienny sposób z powodu szybkich zmian sposobu życia i miejsc zamieszkania, ale niekoniecznie cierpieli mniej niż religijni Żydzi. Całe cywilizacje upadały i znikały, a wtapianie się w ogólny system gospodarczy, polityczny, językowy i ponadkulturowy wymagało bolesnej rezygnacji z tradycji i przyzwyczajeń dawnego życia.

Pomimo specyficznych trudności napotykanych przez Żydów, większość z nich stała się w krajach takich, jak Francja, Holandia, Wielka Brytania i Niemcy, „izraelitami", czyli Francuzami, Holendrami, Brytyjczykami lub Niemcami wyznania mojżeszowego. Przyjęli oni obywatelstwo nowych państw, podkreślając nawet czasem swoją nową tożsamość narodową, z której byli wyjątkowo dumni. I słusznie, gdyż z powodu ich

znacznej koncentracji w miastach byli jednymi z pierwszych, którzy korzystali z języka narodowego i tworzyli kulturę narodową. Inaczej mówiąc, byli jednymi z pierwszych Brytyjczyków, Francuzów i Niemców (nie jest wcale aberracją mówienie, że Heinrich Heine był Niemcem, zanim stał się nim dziadek Adolfa Hitlera – o ile oczywiście ten dziadek był Niemcem). Podczas I wojny światowej, która doprowadziła w dużej mierze do nasilenia tendencji nacjonalistycznych w Europie, wyruszyli oni bronić swojej nowej ojczyzny i prawdopodobnie zabijali, bez szczególnych oporów, żydowskich żołnierzy, którzy znajdowali się po drugiej stronie barykady[451]. Od niemieckich Żydów reformatorów religijnych po żydowskich socjalistów francuskich czy brytyjskich Żydów liberałów, niemal wszyscy się zgłosili, by bronić nowego wspólnego dziedzictwa – państwa narodowego i jego terytorium.

Choć może się to wydawać dziwne, nawet syjoniści zostali wciągnięci w wojenne rozgrywki według podziałów narodowych, pomimo że byli wyznawcami separatyzmu narodowego. Między 1914 a 1918 rokiem ich rozproszeni po świecie zwolennicy i aktywiści byli jeszcze zbyt słabi, by zaproponować tożsamościową alternatywę, zdolną dorównać entuzjazmowi patriotycznemu, który wtedy przeważał nad wszystkimi uczuciami narodowymi. Od pierwszego Kongresu Syjonistycznego w 1897 roku aż do końca I wojny światowej syjonizm był jedynie mniejszościowym i mało znaczącym nurtem w łonie wspólnot żydowskich na świecie. Musiał często podporządkowywać się nakazom narodowym gojów (w 1914 roku syjoniści reprezentowali

mniej niż 2 procent całej ludności pochodzenia żydowskiego, a we Francji jeszcze mniej).

Myśl syjonistyczna narodziła się w drugiej połowie XIX wieku, w Europie Środkowej i Wschodniej, w obszarze od Wiednia po Odessę. Rozwijała się nieśmiało, w cieniu niemieckiej myśli narodowej i udało jej się przeniknąć do ośrodków kulturalnych ludności jidysz. Syjonizm, pomimo swojego marginalnego charakteru, wpisał się w ostatnią falę przebudzenia narodowościowego w Europie i pojawił się równolegle z innymi ideologiami tożsamościowymi w regionie. Można w nim widzieć próbę asymilacji z nowoczesnością, na równi z innymi, debiutującymi wówczas narodowymi przedsięwzięciami[452]. Ponadto, choć znaczący myśliciele syjonistyczni (Moses Hess, Theodor Herzl czy Max Nordau) należeli w mniejszym lub większym stopniu do kultury niemieckiej, to większość z tych, którzy tworzyli teorie i zajmowali się jej propagowaniem i wdrażaniem, należała do inteligencji wielkiego ludu jidysz, zamieszkującego od setek lat miasta i miasteczka Polski, Ukrainy, Litwy, Rosji i Rumunii.

Jak wspominaliśmy w drugim rozdziale, w regionach tych rozwinęła się świecka i nowoczesna cywilizacja jidysz i było to zjawisko kulturowe nieznane wśród wspólnot żydowskich w innych częściach świata. To właśnie ta specyficzna kultura, a nie wiara religijna, była głównym inkubatorem idei protonarodowej i narodowej. Z tego na wpół samodzielnego świata wyłaniali się młodzi intelektualiści, dla których drogi do ośrodków kultury wysokiej (kariery akademickie, wolne zawody, stanowiska państwowe) były zamknięte. Dlatego wielu z nich zasiliło szeregi

rewolucjonistów socjalistów lub reformatorów demokratów, a mniejszość zwróciła się ku syjonizmowi.

Równolegle świat jidysz, z powodu swojej liczebności, ponownie wywoływał nienawiść antyżydowską wśród okolicznych ludności. Tworząca się w Europie Wschodniej narodowa mozaika nie chciała wspólnot jidysz, które tak silnie się wyróżniały. Do tradycyjnych represji i restrykcji narzucanych przez reżim carski i rumuńską monarchię dołączyła w 1880 roku fala ludowych pogromów, które zawierały już pewne elementy narodowe, co wstrząsnęło milionami Żydów i przyśpieszyło ich masową emigrację na Zachód. Między 1880 a 1914 rokiem około dwóch i pół miliona Żydów mówiących jidysz napłynęło do krajów zachodnich przez Niemcy. Część z nich dotarła do amerykańskiej ziemi obiecanej, a mniej niż 3 procent Żydów wybrało emigrację do Palestyny osmańskiej, którą zresztą później w większości opuściło.

Jednym z pośrednich efektów tego masowego przemieszczania się ludności żydowskiej było objawienie się ukrytej dotąd tradycyjnej wrogości wobec nich w Niemczech, kraju tranzytowym. Taka potężna nienawiść, której wszystkich elementów jeszcze do końca nie przebadano, doprowadziła, jak wiadomo, do najstraszliwszych aktów ludobójstwa XX wieku. Przy okazji okazało się, że nie ma żadnego bezpośredniego związku między postępem technologicznym, wyrafinowaniem kulturalnym a moralnością.

Nowoczesny antysemityzm kwitł w całym zachodnim świecie, jednak w Europie Zachodniej i śródziemnomorskiej, tak jak i na kontynencie amerykańskim, przybierał inne formy niż w Europie

Środkowej i Wschodniej. Wahania i wewnętrzne walki młodej tożsamości narodowej niemal wszędzie powodowały obawy i lęk. To właśnie te zagrożenia kulturowe, napotkane podczas procesu budowy narodu, uczyniły z historycznego *dislike of the unlike* integralną część nowej demokratycznej polityki mas. Każdy wyraz odmienności (inny kolor skóry, dialekt lub inne wyznanie wiary) irytował nosicieli nowej tożsamości narodowej, którzy mieli problemy z definiowaniem samych siebie i określeniem siebie jako odrębnej społeczności. Z powodu wysokiego poziomu abstrakcji wymaganego do budowy wizerunku narodu należało w sposób wyraźny i zdecydowany wskazać tych, którzy będą z niego wykluczeni. Naród został więc wymyślony jako poszerzona rodzina, której członkowie byli zjednoczeni więzami „krwi" i których korzenie sięgały zamierzchłych czasów. Wygodnie więc było, by najbliższy „sąsiad" był również najbardziej groźnym wrogiem. Przez wieki w kulturze chrześcijaństwa Żyd był tym „innym" w pełnym tego słowa znaczeniu. Łatwo było oprzeć nowe tożsamości kolektywne na dawnej tradycji, według której Żyd był użytecznym punktem odniesienia pozwalającym wytyczyć granice nowego narodowego „my".

Na obszarach, na których przeważał obywatelski i polityczny nacjonalizm, można było zdusić i zneutralizować starą nienawiść wywodzącą się z dziedzictwa chrześcijańskiego i wprowadzić wypędzonego Żyda w granice nowej tożsamości. Konstytucja amerykańska, rewolucja francuska lub prawodawstwo Wielkiej Brytanii były wystarczająco sprzyjającą spuścizną i stabilnym fundamentem, by mogły się rozwinąć tendencje integrujące, które po długiej walce osiągnęły pozycję hegemoniczną w kręgach

władzy. W ten sposób Żydzi tych krajów oraz innych, które przyjęły tę samą formę ideologii narodowej, stali się integralną częścią narodu.

Ten zwycięski proces nie był jednak wolny od zawirowań i faz regresji. Z powodu swojego dramatycznego charakteru sprawa Dreyfusa w 1894 roku we Francji jest dobrym przykładem tego, jak nielinearny i niepewny był rozwój nowoczesnej tożsamości narodowej. Wybuch ostrego antysemityzmu, który wykluczał Dreyfusa z „gallo-katolickiego" narodu, wyrażał napięcia między przeciwnymi uczuciami w społeczeństwie. Czy żydowski oficer należał do narodu francuskiego, czy też był przedstawicielem obcego ludu, przybyłego ze Wschodu, który potajemnie przeniknął do narodu francuskiego? Czy Francja nie powinna być przede wszystkim chrześcijańska, żeby zachować swoją wielkość? Czy prawdziwym powodem „antypatriotycznego" wsparcia Zoli dla tego żydowskiego kapitana „zdrajcy" nie było raczej jego włoskie pochodzenie? Te pytania i wiele innych pojawiły się w narodowym pejzażu francuskim i stanowiły znaczącą część polemiki, która ożywiała społeczeństwo w okresie „afery".

Fala antysemityzmu została w końcu odparta przez siły polityczne i elity intelektualne, które pojmowały wartość koncepcji obywatelskiej narodu, i prześladowany wojskowy został „przywrócony" do narodu francuskiego. Rzecznicy etnoreligijnej tożsamości narodowej oczywiście nie znikli; podnieśli głowę w czasie okupacji i do dziś też są obecni. Niemniej po „aferze Dreyfusa" koncepcja kulturowego i niewykluczającego nacjonalizmu została wzmocniona i pomimo straszliwej regresji podczas II wojny światowej rozwijała się przez cały XX wiek.

Podobne fluktuacje miały mniej dramatyczny i bardziej stopniowy charakter w Stanach Zjednoczonych (na przykład w okresie maccartyzmu), w Wielkiej Brytanii i w większości państw-narodów usytuowanych wokół Oceanu Atlantyckiego. Antysemityzm, tak jak inne formy rasizmu, nigdy nie został całkowicie usunięty, lecz przestał służyć jako punkt odniesienia przy tworzeniu kolektywnej nadtożsamości.

Z drugiej strony, jak widzieliśmy w pierwszym rozdziale, na obszarach między Niemcami a Rosją oraz Austro-Węgrami a Polską dominują tożsamości etnobiologiczne i etnoreligijne i przez wiele lat to one determinowały charakter tożsamości narodowej. Z powodu hegemonii tych ideologii, karmionych lękiem i odrzuceniem tego drugiego, zasada antyżydowskiej nienawiści utrzymała się tam jako jedno z podstawowych kryteriów „prawdziwej" tożsamości globalnej. Nawet jeśli antysemityzm nie zawsze objawiał się tam publicznie, a koncepcje prezentowane w prasie czy w podręcznikach szkolnych nie zawsze były nieżyczliwe Żydom, judeofobia przenikała coraz głębiej do ośrodków tworzących tożsamość narodową.

Jednym z powodów tego zjawiska był fakt, że w tych regionach o pomieszanych i rozgałęziających się kulturach definicja jedności narodowej musiała zdecydowanie uciekać się do opowieści z „przeszłości", pokazując wyjątkowe korzenie grupy, i każdy element, który mógł zagrozić mitowi założycielskiemu, budził odrzucenie i strach. Nawet nacjonaliści, którzy byli zdeklarowanymi ateistami, musieli się opierać na tradycyjnych religijnych punktach odniesienia, by móc się samookreślić, podczas gdy szacowni ojcowie Kościoła akceptowali wyznacznik

„krwi” jako granicę tożsamości. Inaczej mówiąc, germańskość w pewnej fazie swojego rozwoju potrzebowała arianizmu, żeby móc się określić, polskość odwołała się do katolicyzmu, by wzmocnić swoją wizję tożsamości narodowej, a rosyjskość do prawosławnego panslawizmu.

W odróżnieniu od żydowskiego ruchu reform religijnych lub grup liberalnych i socjalistycznych intelektualistów, pragnących zintegrować się z powstającymi kulturami narodowymi krajów, w których przebywali, syjonizm czerpał wielkimi garściami z dominujących ideologii narodowych, by wkomponować niektóre z ich elementów do swojego programu. Dlatego można odnaleźć w nim ślady „fołkizmu” niemieckiego oraz retorykę polskiego romantyzmu narodowego. Nie była to jednak dokładna imitacja, w której cierpiąca ofiara przejmuje pewne cechy uśmiechniętego gnębiciela.

W odróżnieniu od zwolenników półnarodowej i laickiej koncepcji Bundu (wielkiego żydowskiego ruchu lewicowego, który optował za autonomią kulturową „ludu jidysz” bez odnoszenia się do pojęcia suwerenności narodowej dla wszystkich Żydów świata), intelektualiści syjoniści, tak jak i inni zwolennicy koncepcji narodowej w tym rejonie, potrzebowali tożsamości etnoreligijnej lub etnobiologicznej, by móc się określić. Żeby zebrać i połączyć wspólnoty żydowskie składające się głównie z ludności, która stała się niewierząca i której języki i zwyczaje świeckie różniły się w zależności od miejsca, nie można było opierać się na modelach zachowania zaczerpniętych z teraźniejszości, by tak jak Bund próbować stworzyć jednolitą kulturę współczesną. Wręcz przeciwnie, trzeba było jednym ruchem skreślić istniejące

odległości etnograficzne, zapomnieć specyficzne historie i zdecydowanie zwrócić się ku przeszłości, do mitologicznej i religijnej Starożytności.

Jak wykazała analiza przedstawiona w poprzednich rozdziałach, „wybrana historia" tylko pozornie odpowiadała religijnemu światu wyobrażeń, gdyż żydowski monoteizm nie znał czasu historycznego i ewolucyjnego. Ta historia też nie była naprawdę laicka, gdyż nieustannie potrzebowała wsparcia starej eschatologicznej wiary, by móc zbudować nową kolektywną tożsamość. Należy pamiętać, że syjonizm podjął się niemal niemożliwej misji – wtopić w jeden zjednoczony *éthnos* plejadę jednostek „etnicznych", grup kulturowych i językowych rozmaitego pochodzenia. Takie jest wytłumaczenie przyjęcia przezeń *Biblii* jako księgi „narodowej pamięci". Żeby zaspokoić pragnienie jednolitego pochodzenia „ludu", historycy nacjonaliści zapożyczyli starą judeochrześcijańską ideę, przedstawiającą judaizm bezkrytycznie, jako wieczną diasporę. „Zapomnieli" więc o masowych konwersjach, dzięki którym religia mojżeszowa wzmocniła się zarówno demograficznie, jak intelektualnie.

Judaizm przestał więc być w oczach syjonistów kulturą religijną bogatą i urozmaiconą i stał się, jak widzieliśmy, obrzezanym ludem, o określonych granicach, jak niemiecki *Volk* czy rosyjski i polski *naród*. Posiadał jednak pewną wyjątkową cechę – stworzył wędrowny lud bez żadnej więzi z terytoriami, na których przebywa. W tym sensie syjonizm jest w pewnej mierze negatywnym odbiciem wizerunku antysemityzmu, który towarzyszył powstawaniu jednostek narodowych w Europie Środkowej i Wschodniej. W tym negatywnym obrazie widać

zrozumienie narodowych uczuć, które panują w regionie, i dzięki bliskości, zrozumienie niebezpieczeństw, które ze sobą niosą.

Syjonizm miał więc rację w swojej podstawowej diagnozie i, jak widzieliśmy, mógł dzięki temu wchłonąć całą gamę elementów ideologicznych zaczerpniętych od otaczających go narodów. Równocześnie z żydowskiej tradycji religijnej przyjął jej najbardziej wyniosły i zamknięty aspekt. Boskie przykazanie: „oto lud, który mieszka osobno, a nie wlicza się do narodów" (Lb, 23:9), przeznaczone dla wybranej i uświęconej wspólnoty świata starożytnego, zostało przekształcone w świecki separatystyczny plan działania. Syjonizm był od samego początku ruchem narodowym etnocentrycznym, który idealnie określił granice historycznego ludu powstałego w jego wyobraźni i wykluczył możliwość dobrowolnej obywatelskiej integracji z narodem, budowanym w ramach jego programu. Opuszczenie „ludu" również było uważane za śmiertelny grzech. Asymilacja stała się w oczach syjonistów katastrofą, niebezpieczeństwem egzystencjalnym, którego należało uniknąć za wszelką cenę.

Nic dziwnego więc, że w celu wzmocnienia kruchej żydowskiej laickiej tożsamości nie wystarczyło napisać historii Żydów, która była, jak widzieliśmy, zbyt niejednolita kulturowo i raczej pozbawiona ciągłości chronologicznej. Syjonizm potrzebował dodatkowej nauki – biologii, która miała wesprzeć pojęcie „starożytnego narodu żydowskiego".

Syjonizm i dziedziczność

W drugim rozdziale przedstawiliśmy Heinricha Graetza jako ojca etnonarodowej historiografii. Przyjął on hipotezę niemieckich historyków twierdzącą, że naród powstał na początku wieków jako niezmienna w swej istocie jednostka przemieszczającą się po drogach historii. Jego przesadne „uduchowienie" ustrzegło go jednak przed zbyt materialistycznymi interpretacjami historii. Natomiast jego przyjaciel Moses Hess, pierwszy żydowski myśliciel narodowy, którego hipotezy oddalały się od tradycji, potrzebował oparcia się na pojęciu „rasy", żeby móc wyśnić „wieczny" lud. Hess był przesiąknięty atmosferą „naukową" swoich czasów, a zwłaszcza antropologią fizyczną, której wpływ widać w jego nowej teorii tożsamościowej. Prawdopodobnie był pierwszym, lecz nie ostatnim, który przyjął taki sposób postępowania przy tworzeniu żydowskiego nacjonalizmu.

Trzydzieści pięć lat po wydaniu jego książki *Rzym i Jerozolima* w 1862 roku, w Europie było już więcej syjonistów i o wiele więcej antysemitów. Rasistowska pseudonauka, która, w erze imperializmu końca XIX wieku, rozwinęła się we wszystkich europejskich laboratoriach, przeniknęła z etnocentrycznego nacjonalizmu do szerszej opinii publicznej i głęboko zakorzeniła się w tkance ideologicznej nowych ruchów politycznych, do których należał młody syjonizm.

Koncepcja narodu jako jednostki „etnicznej" była powszechna, choć w różnym stopniu, we wszystkich odłamach syjonizmu. Dlatego ta nowa pseudonauka biologiczna odniosła taki sukces. Dziedziczność pomagała w dużej mierze wytłumaczyć żądania wobec Palestyny, tej starożytnej Judei, którą syjoniści przestali uważać jedynie za święte miejsce, skąd nadejdzie zbawienie.

Dzięki sprytnemu przekształceniu paradygmatycznemu stała się narodową ojczyzną wszystkich Żydów. Historyczny mit również wymagał przyjęcia słusznej ideologii naukowej – jeśli Żydzi czasów współczesnych nie byli bezpośrednimi potomkami pierwszych uchodźców, to jak mogą wytłumaczyć zajęcie Ziemi Świętej, „wyłącznego kraju Izraela"? Obietnica boska nie była wystarczająca dla świeckich obrońców idei narodu, którzy buntowali się przeciwko pasywności pozwalającej wszechmocnemu Bogu kierować historią. A skoro sprawiedliwość nie leżała w religijnej metafizyce, musiała być ukryta, choćby częściowo, w biologii.

Nathan Birnbaum, którego można spokojnie określić mianem pierwszego syjonistycznego intelektualisty (to on wymyślił pojęcie „syjonizmu" już w 1891 roku), szedł tym samym tropem co Moses Hess: „Jedynie nauki przyrodnicze mogą wytłumaczyć specyfikę intelektualną i uczuciową narodu. «Rasa jest wszystkim» powiedział jeden z naszych wielkich współwyznawców, lord Beaconsfield [Benjamin Disraeli]. Specyfika ludu tkwi w rasie. Różnice między rasami dały początek rozlicznym narodom. To z powodu niezgodności rasowej Niemiec czy Słowianin inaczej myślą i czują niż Żyd. Przez tę różnicę można również wytłumaczyć fakt, że Niemiec stworzył *Pieśń o Nibelungach,* podczas gdy Żyd spłodził *Biblię*"[453].

Według Birnbauma jedynie poprzez biologię, a nie język czy kulturę można wytłumaczyć powstanie narodu. Bez niej nie można zrozumieć źródła istnienia narodu żydowskiego, którego członkowie wymieszali się z różnymi ludami i mówią różnymi językami. Plemiona i narody istnieją, „gdyż natura stworzyła

różne rasy ludzkie i nadal to czyni, tak jak tworzy różne pory roku i klimaty”[454].W 1899, gdy ukazało się słynne rasistowskie dzieło Houstona Stewarta Chamberlaina, *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderst* (*Geneza XIX wieku)*, Birnbaum przyjął je z pobłażliwością, odcinając się jedynie od antysemickich haseł brytyjskiego uczonego. Żydzi nie byli „rasą bękartów”, jak twierdził Chamberlain, wręcz przeciwnie. Zachowali swoją dziedziczną ciągłość poprzez małżeństwa wyłącznie w obrębie wspólnoty, poza tym byli częścią rasy białej.

Teorie Birnbauma są oczywiście istotne, by zrozumieć początki rozwoju żydowskiego nacjonalizmu, ale nie ma potrzeby się nad nimi rozwodzić. To faktycznie on wymyślił termin „syjonizm”, lecz nie należał do głównych teoretyków nowej doktryny narodowej, którą ostatecznie porzucił, by stać się ortodoksyjnym wyznawcą judaizmu.

Prawdziwy twórca ruchu syjonistycznego, Theodor Herzl, wahał się w kwestii jednolitego pochodzenia Żydów. Czasem w jego tekstach pojawiają się uwagi, które świadczą o typowej koncepcji etnocentrycznej, a gdzie indziej to wrażenie znika. W kilku miejscach w *Państwie żydowskim* pojawia się słowo „rasa”, ale jako synonim ludu, typowy w owych czasach zamiennik pozbawiony konotacji biologicznych.

Po pewnej kolacji w Londynie z żydowsko-angielskim pisarzem Israelem Zangwillem, który dołączy później do ruchu syjonistycznego, Theodor Herlz oburzał się w swoim pamiętniku, że jego gospodarz, znany ze swej brzydoty, uważał, że mają takie same pochodzenie: „Upierał się przy pojęciu rasy, którego nie mogę zaakceptować; wystarczy spojrzeć na nas obu. Pozwolę sobie

powiedzieć tak: stanowimy jednostkę historyczną, naród różnych składników antropologicznych. I to jest wystarczające do stworzenia państwa żydowskiego. Żaden naród nie jest rasowo jednolity”[455]. Herzl nie był wielkim teoretykiem i kwestie naukowe interesowały go jedynie wtedy, gdy wymagało tego bezpośrednie działanie polityczne. Chciał osiągnąć swój cel, nie zajmując się zbyt głębokim badaniem historii i nie biorąc pod uwagę zbyt wielu argumentów biologicznych.

Jego zaufany człowiek i prawa ręka, Max Nordau, nadawał ton wszystkim początkowym Kongresom Syjonistycznym i wprowadził do żydowskiej koncepcji narodowej bardziej znaczący wymiar ideologiczny. Ten utalentowany eseista był bardziej znany niż Herzl na intelektualnej scenie fin de siècle’u. Nordau, autor popularnego dzieła *Entartung (Degeneracja)*, był jednym z najznamienitszych konserwatywnych umysłów swoich czasów, tych chcących ustrzec świat przed niebezpieczeństwami sztuki nowoczesnej, homoseksualizmem i chorobami umysłowymi, które wywodziły się z degeneracji rasy.

Po spotkaniu z Hertlzem Nordau stał się entuzjastą syjonizmu. Ale już od dawna niepokoił się stanem fizycznym i umysłowym Żydów. Zmienił, co znamienne, swoje żydowskie nazwisko Meir Simcha Südfeld (pole południowe) na zmanierowane europejskie Nordau (polana północna). Tak jak Herzl, urodził się w Budapeszcie i tak jak wielki wizjoner państwa żydowskiego pragnął gorąco zostać pełnoprawnym Niemcem. Gwałtowny antysemityzm lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XIX wieku przerwał ostatecznie proces integracji „wschodniego” Żyda z narodem niemieckim i tak jak większość jego współwyznawców,

którym nie powiodła się osobista asymilacja, wybrał drogę nowoczesnej wspólnej tożsamości, czyli syjonizm. Nordau nie widział tego w ten sposób: według niego nienawiść do Żydów niczego nie stworzyła, jedynie obudziła uśpioną świadomość istniejącej rasy i zwróciła poczucie wyjątkowości. Niepowodzenie jego germanizacji doprowadziło go do przyjęcia separatystycznej koncepcji żydowskiej oraz następującego stwierdzenia: nie można zmienić swojej rasy, można ją jedynie ulepszyć.

Według tego syjonistycznego przywódcy Żydzi ewidentnie stanowili lud o jednolitych korzeniach biologicznych. Nie wahał się mówić o „więzach krwi istniejących miedzy członkami rodziny izraelickiej”[456]. Zastanawiał się jednak, czy Żydzi od początku byli małego wzrostu, czy też to warunki do tego stopnia ich osłabiły i pomniejszyły. Syjonizm, który proponował powrót do pracy na roli, zachęcając do gimnastyki i sportu na świeżym powietrzu w pradawnej ojczyźnie, otwierał porywające perspektywy dla postępu rasy. Słynne przemówienie Nordaua podczas Drugiego Kongresu Syjonistycznego, w którym po raz pierwszy wspomniał o „zagubionym judaizmie muskulatury” *Muskuljudentum*, pokazuje tę olbrzymią potrzebę silnego ludu-rasy[457]. „W żadnej rasie ani narodzie gimnastyka nie spełnia tak ważnej roli edukacyjnej, jak powinna u nas, Żydów. Musi nas wyprostować zarówno cieleśnie, jak umysłowo”[458]. Żeby starożytna krew się odnawiała, Żydzi potrzebowali ziemi i jedynie syjonizm był w stanie zrealizować tę wizję.

Choć Nordau nie mógł zostać „prawdziwym” Niemcem, był oryginalnym „fołkistą” syjonistycznym. Esencjalistyczny romantyzm, który rozwinął się w różnych gałęziach niemieckiej

kultury, został w ten sposób wprowadzony do projektu ideologicznego, który kierował nowym ruchem narodowym.

Nordau był w pewnej mierze chwiejnym fołkistą. Natomiast Martin Buber, który przez wiele lat zajmował stanowisko redaktora naczelnego *Die Welt*, głównej gazety ruchu syjonistycznego, był fołkistą odważnym i spójnym. Buber, który był filozofem religijnego egzystencjalizmu, znanym później człowiekiem pokoju, walczył o państwo żydowskie i arabskie w Palestynie. Swoją karierę ideologiczną rozpoczął, będąc jednym z pierwszych, którzy przedstawiali lud żydowski jako „wspólnotę krwi", *Blutsgemeinschaft*. Buber widział naród jako biologiczny łańcuch pokoleń od Starożytności po dzień dzisiejszy i czuł wspólnotę krwi poprzez bezkresną przeszłość. W typowo kabalistycznym niejasnym stylu stwierdził:

„[...] Krew jest głęboko zakorzenioną siłą, która nas ożywia, [...] najgłębsze warstwy naszego ja są przez nią określone, [...] nasza myśl, nasza wola są przez nią zabarwione. [...] Otaczający świat jest światem odbić i wpływów, podczas gdy krew jest domeną czułej na ślady i wpływy substancji, która je wszystkie absorbuje i asymiluje we właściwą dla siebie postać. [...] W pierwszym stadium lud był dla niego światem zewnętrznym; teraz jest duszą. Jest dla niego tą wspólnotą ludzi, którzy są, byli i będą wspólnotą umarłych, żywych i tych, co mają się narodzić, którzy wszyscy razem tworzą jedność. [...] A jeśli substancja może się stać rzeczywistością dla Żyda, to dlatego że pochodzenie nie jest zwykłym połączeniem z przeszłością, lecz pozostawiło w nas coś, co nie opuszcza nas w żadnej godzinie życia, co określa każdy ton i każdy niuans i odciska się na wszystkim, co robimy i co nam się

przydarza: krew, najgłębszy i najbardziej potężny substrat duszy”[459].

U tego charyzmatycznego myśliciela, który pociągnął za sobą wielu młodych intelektualistów żydowskich z Europy Wschodniej, u podstaw duchowego nacjonalizmu leży pewna neoromantyczna mistyka dziedziczności i ziemi. Cytowany w pierwszym rozdziale Hans Kohn należał do grupy jego uczniów w Pradze, do koła „Bar Kochba”. Przyszły historyk, pierwszy, który próbował stworzyć krytyczną konceptualizację kwestii organicznego narodu, Hans Kohn dobrze znał swój temat; poszukiwanie dziedzicznej tożsamości narodowej było punktem wyjścia jego intelektualnej biografii.

Buber był zawsze ostrożnym i umiarkowanym syjonistą, u którego humanizm religijny wziął w końcu górę nad „etnicznym zewem krwi”. Natomiast Władymira (Ze’eva) Żabotyńskiego, prawicowego przywódcę rewizjonistę, zawsze pociągała władza i odrzucał każde ustępstwo czy kompromis. Ale pomimo tej znaczącej różnicy te dwie osobistości syjonistyczne, tak przeciwstawne w kwestii polityki, łączyła podstawowa hipoteza ideologiczna – judaizm jest nosicielem wyjątkowej krwi, która odróżnia go od innych grup ludzkich. Żabotyński, duchowy ojciec syjonistycznej prawicy od lat trzydziestych XX wieku aż po dziś dzień, nie wahał się stwierdzić: „[...] Jest oczywistością, że to nie w edukacji człowieka należy szukać pochodzenia uczuć narodowych, ale w czymś, co ją poprzedza. W czym? Długo zastanawiałem się nad tą kwestią i odpowiedziałem: we krwi. Poczucie tożsamości narodowej znajduje się we krwi człowieka, w jego typie fizycznym i rasowym, i tylko tam. [...] Typ fizyczny

ludu odzwierciedla jego strukturę mentalną w sposób jeszcze bardziej całkowity i doskonały niż indywidualny stan ducha. [...] Dlatego nie wierzymy w asymilację duchową. Jest fizycznie niemożliwe, by Żyd zrodzony z kilku pokoleń rodziców czystej krwi żydowskiej bez żadnej obcej domieszki mógł przystosować się do stanu ducha Niemca lub Francuza, tak samo jak jest niemożliwe, by Murzyn przestał być Murzynem”[460].

Dla Żabotyńskiego narody powstają na bazie grup rasowych (które dziś nazwalibyśmy wspólnotami etnicznymi), a pochodzenie biologiczne jest psychiką (dzisiejszą mentalnością) ludów. Biorąc pod uwagę, że Żydzi nie posiadają ani wspólnej historii, ani języka, ani terytorium, gdzie mogli żyć razem przez kilka wieków i gdzie etnograficznie jednolita kultura mogłaby się rozwinąć, Żabotyński dochodzi do następujących wniosków: „Wspólna naturalna ziemia, język, religia i historia – to wszystko nie jest istotą narodu, lecz jego opisem [...]. Istota narodu, alfa i omega jego dystynktywnego charakteru, tkwi w jego specyficznych przymiotach fizycznych, w składzie jego kompozycji rasowej. [...] W ostatecznej analizie, gdy złuszczy się warstwa nałożona przez historię, klimat, środowisko naturalne i zewnętrzne wpływy, ‘naród’ zredukuje się do swojego rasowego jądra”[461].

Żabotyński zawsze uważał „rasę” za pojęcie naukowe. Według niego nawet jeśli nie było czystych ras, istniała pewna „konstrukcja rasowa” i był przekonany, że w przyszłości da się sklasyfikować, za pomocą badań krwi i wydzielin, grupy tej struktury, jak „rasa włoska”, „rasa polska” i oczywiście „rasa żydowska”. Aby naprawdę zrozumieć Żydów i ich zachowanie w historii, należało zbadać ich pochodzenie i jeszcze bardziej

ochronić ich wyjątkowość. Przebywanie wśród innych ludów, będąc pozbawionym ochronnego pancerza religii, mogło przyczynić się do ich rozpadu i zniknięcia; należało więc jak najszybciej zebrać ich w państwie, które do nich należy. Co prawda Żabotyński miał również liberalny punkt widzenia, a nawet zaskakujące uniwersalistyczne spojrzenie (mniej zaskakujące, jeśli się weźmie pod uwagę, że wychował się we Włoszech, a nie w Niemczech), lecz pomimo tych aspektów cała jego myśl historyczna jest skupiona wokół wiary w ciągłość istnienia fizyczno-biologicznego ludu żydowskiego, który wywodzi się w całości z wyjątkowego „etnicznego" i terytorialnego źródła i powinien tam jak najszybciej powrócić.

Należy podkreślić, że pomimo wrażenia, jakie sprawia historiografia izraelska, syjonistyczna prawica nie miała monopolu na esencjalistyczną koncepcję narodu. Marksistowski myśliciel Ber Borochow również powoływał się na biologię, a socjalistyczny syjonizm stosował te same mechanizmy koncepcyjne co prawica, otaczając je oczywiście zupełnie innego typu retoryką.

Jak widzieliśmy w trzecim rozdziale, Borochow uważał palestyńskich fellachów za integralną część rasy żydowskiej, część, którą łatwo będzie wkomponować w syjonistyczno-socjalistyczną strukturę. Jego uczniowie oraz przyszli założyciele Izraela, David Ben Gurion i Icchak Ben Zvi, podzielali ten punkt widzenia aż do arabskiego buntu z 1929 roku. Autochtoniczni mieszkańcy byli potomkami starożytnego narodu żydowskiego, trzeba więc było zezwolić na ich powrót do narodu tak jak każdemu Żydowi na świecie, przeprowadzając równolegle ich

świecką akulturację. Syjonistyczna lewica ani przez chwilę nie brałaby pod uwagę wcielenia muzułmańskich chłopów do narodu żydowskiego, gdyby ich pochodzenie biologiczne było, nie daj Boże, inne. I faktycznie, stało się inne z niezwykłą szybkością, zaraz po „pogromach z 1929 roku" w Hebronie.

Fatalny rok 1929 wstrząsnął politycznym światem wyobrażeń innego lewicowego syjonisty. Tego roku Arthur Ruppin zaczął oddalać się od „Przymierza pokoju", ruchu intelektualnego, którego celem było dojście do kompromisu z ludnością arabską, rezygnując ze stworzenia suwerennej większości żydowskiej w Palestynie. Był przekonany – i słusznie, należy przyznać – że narodowo-osadniczy konflikt jest nieunikniony i stał się wówczas zapamiętałym syjonistą.

Ruppin był wyjątkowo fascynującą osobowością w historii syjonizmu. Tak jak w przypadku Hansa Kohna, jego kariera w żydowskim ruchu narodowym rozpoczęła się w nowej małej „wspólnocie krwi" koła „Bar Kochba" w Pradze. Wcześniej, w 1900 roku, wziął udział w konkursie pisarskim w Niemczech pod hasłem: „Czego teoria ewolucjonistyczna może nas nauczyć o wewnętrznych wydarzeniach politycznych i legislacji politycznej?". Pierwszą nagrodę otrzymał Wilhelm Schallmayer, jeden z wynalazców teorii eugeniki, po jego śmierci podziwianej przez nazistów. Ruppin otrzymał drugą nagrodę za pracę na temat „darwinizmu naukowego i społecznego", temat, który stał się tezą jego doktoratu w 1902 roku.

Ruppin przez całe życie był darwinistą. Od początku swojej przygody z syjonizmem wierzył, że naród żydowski był przede wszystkim jednostką biologiczną. Był świadom, że Żydzi nie

stanowią „czystej rasy”, gdyż musieli wchłonąć obce elementy podczas swoich wędrówek po świecie, ale pomimo to tworzyli, według niego, dziedziczną jednostkę, która jako jedyna pozwalała na narodowe żądania:

„Ale to wielkie podobieństwo z ludami azjatyckimi, od których oddzielili się dwa tysiące lat temu, dowodzi, że Żydzi się nie zmienili i że dzisiejsi Żydzi należą do tego samego ludu, który zwycięsko walczył za króla Dawida, odpokutował swoje czyny za Ezdrasza i Jeremiasza, zginął walcząc za wolność w czasach Bar Kochby i był najważniejszym nośnikiem handlu między Europą a Wschodem w czasach średniowiecznych [...]. A więc Żydzi nie tylko zachowali swoje wielkie zalety rasowe, lecz wzmocniły się one jeszcze w długim procesie selekcji. Straszliwe warunki, w jakich żyli przez ostatnie pięćset lat, wymagały od nich ciężkiej walki o życie, którą jedynie najbardziej inteligentni i silni wygrywali [...]. W konsekwencji dzisiejsi Żydzi reprezentują w pewien sposób wyjątkowo cenny typ ludzki. Oczywiście inne narody są od nich lepsze w wielu aspektach, lecz pod względem zalet intelektualnych Żydzi nie mają sobie równych”[462].

Czy wszyscy Żydzi świata mają wyjątkowe cechy intelektualne? Młody Ruppin podejrzewał, że nie. Dlatego uznał za stosowne podkreślić w przypisie następujący fakt: „To być może z powodu tego ostrego procesu selekcji Aszkenazyjczycy są dziś wybitniejsi niż Sefaradyjczycy i Żydzi z krajów arabskich, pomimo ich wspólnych starożytnych korzeni”[463]. Przywódca syjonistyczny nie był pewien, czy przybycie do Izraela Żydów z Jemenu, Maroka i Kaukazu miało pozytywny wpływ: „Ale poziom duchowy i intelektualny tych Żydów jest tak niski, że masowa ich imigracja

obniżyłaby ogólny poziom kulturalny Żydów w Palestynie i byłaby niekorzystna z wielu punktów widzenia”[464].

Ten głęboki europocentryzm był silniejszy niż pojęcie rasy żydowskiej i ta uproszczona wizja Wschodu była bardzo popularna we wszystkich kręgach syjonistycznych. Imigracja Żydów orientalnych podlegała więc dyskusji, lecz Żydzi aszkenazyjscy powinni jak najszybciej powrócić do swojej ojczyzny, żeby schronić się i uratować resztki swojej specyfiki rasowej. Dla Ruppina, tak jak dla innych zwolenników syjonizmu, asymilacja wśród gojów była o wiele bardziej niebezpieczna dla istnienia ludu niż antysemityzm: „Wiadomo, jak by nie było, że charakter rasy zanika wraz z mieszanymi małżeństwami i że potomkowie takich związków nie będą już prawdopodobnie posiadać wyjątkowych cech”[465]. I w konsekwencji mogą definitywnie unicestwić żydowską „wspólnotę etniczną”. Ruppin wyraził w 1932 roku powszechną opinię, której jednak otwarcie nie wypowiadano: „Wydaje mi się, że syjonizm można obecnie jeszcze mniej uzasadnić, chyba że faktem, iż Żydzi należą rasowo do ludów Bliskiego Wschodu. Zbieram aktualnie materiały do książki o Żydach, która będzie oparta na problemie rasy. Mam zamiar włączyć doń ilustracje pokazujące dawne ludy Wschodu obok dzisiejszych populacji oraz opisać typy, które nadal przeważają wśród ludów żyjących w Syrii i Azji Mniejszej. Chcę wykazać, że te same cechy istnieją wciąż u dzisiejszych Żydów”[466].

W 1930 roku pierwsze wydanie *Socjologii Żydów* pojawiło się równocześnie po hebrajsku i po niemiecku. Czas, początek lat trzydziestych, i miejsce publikacji, Berlin i Tel Awiw, były powiązane z retoryką dzieła. Pierwsze rozdziały nosiły tytuły:

„Skład rasowy Żydów na ziemi Izraela” i „Historia rasy Żydów poza ziemią Izraela”. Autor przyznawał we wstępie, że teoria żydowskiego pochodzenia zajmowała go od wielu lat i w zasadzie według niego pozostała niezmienna. Choć znacząca ilość obcej krwi nadal przenikała do narodu żydowskiego, założyciel socjologii na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie wierzył nadal, że „większość Żydów pozostała podobna w swoim składzie rasowym do ich pradawnych przodków z ziemi Izraela”[467].

Na końcu pierwszego tomu tej książki jest wiele fotografii „typowych” Żydów, które popierają na płaszczyźnie wizualnej centralną tezę autora o szczególnej mieszance podobieństw i odmienności pomiędzy Żydami z różnych wspólnot. Rysy twarzy i wymiary czaszki miały świadczyć, że wszyscy Żydzi pochodzili ze starożytnej Azji. Ale nie należało się martwić zbliżeniem rasowym ze Wschodem; z powodu niższości kulturowej autochtonów z Palestyny niebezpieczeństwo, że imigranci żydowscy będą z nimi zawierali małżeństwa nie istniało.

Ruppin dobrze znał Wschód, gdyż w 1908 roku został mianowany dyrektorem Biura Palestyńskiego w Komitecie Kierowniczym ruchu syjonistycznego, którego podstawową rolą było zdobycie ziem. Nie będzie przesadą powiedzenie, że dla osadnictwa syjonistycznego był tym, kim Herzl dla zorganizowanego ruchu narodowego. Można więc go uznać za ojca żydowskiego osadnictwa. Choć do 1948 roku zostało zdobyte zaledwie dziesięć procent terytorium Palestyny mandatowej, to w dużej mierze właśnie Ruppinowi Państwo Izraela zawdzięcza swoją infrastrukturę agroekonomiczną. Zakupił wiele terenów w całym kraju i założył podstawowe instytucje odpowiedzialne za

ich rozdawnictwo. Walnie przyczynił się również do tego, by przejmowanie ziem odbywało się przy całkowitym zerwaniu z palestyńską gospodarką rolną. Specyfika biologiczna powinna zostać wprowadzona poprzez systematyczne oddzielanie „etniczne".

Działalność praktyczna Ruppina nie przerwała jego pracy teoretycznej. W 1926 roku zostało mu powierzone prowadzenie zajęć z „socjologii żydowskiej" na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie; ponadto od tej daty do śmierci w 1943 roku rozwijał badania demograficzne nad darwinowską walką „rasy żydowskiej". Co zaskakujące, aż do początku II wojny światowej Ruppin utrzymywał kontakty akademickie ze środowiskiem myśli eugenicznej w Niemczech, gdzie, jak wiadomo, była bardzo popularna. Zwycięstwo nazizmu nie zerwało zupełnie tych relacji. Po dojściu do władzy Hitlera Arthur Ruppin złożył wizytę Hansowi Guntherowi, „papieżowi" teorii rasowej, który wstąpił do partii nazistowskiej już w 1932 roku, był architektem eksterminacji Cyganów i do końca swych dni zaprzeczał Holocaustowi[468].

Nie należy dać się zwieść temu dziwnemu zbliżeniu z narodowym socjalizmem. Choć połączenie etnocentrycznej doktryny narodowej i nauki biologicznej dało przerażające efekty w pierwszej połowie XX wieku, większość syjonistów nie myślała w kryteriach czystości krwi i nie próbowała tak naprawdę jej oczyścić. Projekt systematycznego wykluczania obcych nigdy nie pojawił się w porządku obrad, gdyż nie był szczególnie potrzebny. Zwłaszcza że tradycyjna religia żydowska, choć przestała być dominującą wiarą, służyła jeszcze czasem jako element definicji

Żyda. Niewierzący syjoniści nadal używali religijnego kryterium konwersji, nawet jeśli niespecjalnie się z tego cieszyli. Trzeba również przypomnieć, że od Hessa, poprzez Nordaua do Bubera, wielu zwolenników rasy poślubiło nie-Żydówki, nosicielki obcej „krwi”[469].

Żydowska biologia miała przede wszystkim zachęcać do odsunięcia się od „innych”, a nie tak naprawdę ich eliminację z narodu. Inaczej mówiąc, miała służyć konsolidacji „etnicznej” narodu, a nie czystej segregacji rasowej w celu zachowania starodawnej tożsamości i zdobycia terytorium dawnej, wyobrażonej ojczyzny. Ponadto większość syjonistów, którzy byli zwolennikami teorii krwi, odrzuciła deterministyczną hierarchię „grup rasowych” – teoria ras nadrzędnych i podrzędnych zajmowała raczej marginalne miejsce w ich ideologii. Nie oznacza to, że nie ma odniesień do „genu żydowskiego” ani aroganckiej zarozumiałości ze względu na wyjątkowe cechy współwyznawców (połączone czasem ze stereotypami używanymi głównie przez antysemitów). Dopóki wychodziły od mniejszości słabej i prześladowanej, twierdzenia te były traktowane jako bardziej śmieszne niż groźne, bardziej żałosne niż niebezpieczne.

Należy jednak podkreślić, że teoria żydowskiej krwi nie była wyznawana jedynie przez kilku wyżej wymienionych myślicieli. Była rozpowszechniona we wszystkich odnogach ruchu syjonistycznego i można odnaleźć jej ślad w niemal wszystkich publikacjach oraz przemówieniach wygłaszanych podczas kongresów i konferencji. Młodzi intelektualiści z drugiej linii powielili ją i rozprowadzili wśród swoich zwolenników. Stała się

rodzajem aksjomatu, punktu wyjściowego dla refleksji, wyobrażeń i marzeń o starożytnym ludzie żydowskim[470].

Pośród zwolenników żydowskiej koncepcji dziedziczenia oraz teorii eugeniki, która ją uzupełniała, byli przede wszystkim naukowcy i lekarze, którzy przyłączyli się do syjonizmu. W swoim odważnym tekście *Syjonizm i biologia Żydów* Raphael Falk opowiada w szczegółach ich historię[471]. Doktor Aaron Sandler, jeden z przywódców syjonistycznych w Niemczech, który wyemigrował do Palestyny w 1934 roku i został lekarzem Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, doskonale wiedział, że czysta rasa nie istnieje, ale twierdził, że Żydzi przekształcili się w faktyczną jednostkę rasową. Doktor Elias Auerbach, przybyły do Hajfy w 1905 roku, był natomiast przekonany, że lud żydowski od zawsze był czystą rasą i że Żydzi nie zawierali małżeństw z gojami od czasów Tytusa. Doktor Aaron Benyamin, który po przybyciu do Palestyny stał się lekarzem słynnego liceum Gymnasia Herzlia, ważył i mierzył uczniów, aby udowodnić zasady naturalnej selekcji. Doktor Mordehai Brochov, który również mieszkał w Palestynie mandatowej, wysnuł w 1922 roku hipotezę, według której „w wojnie narodów, w tajnej wojnie 'kulturowej' między narodami, wygrywa ten, który dba o postęp rasy, o poprawę wartości biologicznej swoich potomków”[472].

Doktor Jacob Zess wydał dokładnie w momencie arabskich protestów w 1929 roku esej zatytułowany *Higiena ciała i ducha*, w którym podkreślał fakt, że „potrzebujemy, bardziej niż inne ludy, higieny rasy”. Doktor Joseph Meir, prezes Funduszu Zdrowia Organizacji Pracowników (Histadrout), później pierwszy dyrektor generalny w Ministerstwie Zdrowia Izraela, napisał

w 1934 roku, w instrukcji dla członków funduszu, że „ogólnie eugenika, a zwłaszcza zapobieganie przekazywania chorób dziedzicznych, mają dla nas jeszcze większe znaczenie niż dla innych narodów!”[473].

Słynny lekarz biolog Redcliffe Nathan Salaman posunął się jeszcze dalej. Ten brytyjski syjonista, który znacznie przyczynił się do powstania Wydziału Nauk Biologicznych na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie i był członkiem rady wydziału, jako jeden z pierwszych próbował zastosować do genetyki hipotezy z dziedziny antropologii fizycznej, młodej nauki, która miała odnieść później duży sukces. Jego artykuł „Dziedzictwo Żydów” został, co znamienne, opublikowany w pierwszym numerze pionierskiego czasopisma *Journal of Genetics* w 1911 roku. Od tej chwili Salaman bronił tezy, że nawet jeśli Żydzi nie byli czystą rasą, to jednak tworzyli zwartą jednostkę biologiczną. Żyd jest nie tylko rozpoznawalny dzięki kształtowi czaszki, rysom twarzy i rozmiarom ciała, lecz istnieje również allel żydowski, który jest odpowiedzialny ze ten szczególny wygląd[474]. Oczywiście są różnice między Aszkenazyjczykami – jasnymi, a Sefaradyjczykami – ciemnymi, ale powód tego kontrastu jest jasny: ci drudzy więcej mieszali się ze swoimi sąsiadami. Wyjątkowo jasna karnacja Aszkenazyjczyków pochodzi od Filistynów, z którymi wymieszał się naród żydowski w Starożytności. Ci najeźdźcy europejscy o podłużnych czaszkach stali się integralną częścią Hebrajczyków, stąd mleczna skóra tych ostatnich. Powód, dla którego jemeńscy Żydzi są posłuszni i niskiego wzrostu, jest prosty: „nie są Żydami. Są czarni,

o podłużnej głowie, wymieszani z Arabami [...]. Prawdziwy Żyd to Aszkenazyjczyk europejski i stawiam na niego[...]”[475].

Salaman był bardziej wyznawcą eugeniki niż genetyki. Syjonizm był dla niego przedsięwzięciem typowo eugenicznym, który mógł prowadzić do ulepszenia rasy żydowskiej. Młodzi Żydzi z Palestyny mandatowej wydawali mu się silniejsi i więksi: „Jakaś siła, skądkolwiek, zadziałała i znów pojawił się typ filistyński na ziemi Filistynów”. Tajemnicza siła to selekcja naturalna, która spowodowała wzmocnienie genu filistyńskiego w genomie Żydów. Podobny proces miał miejsce w Wielkiej Brytanii i twarze angielskich Żydów, zwłaszcza tych, którzy dawali pieniądze na ruch syjonistyczny, nabrały typowo hetyckiego wyglądu[476].

Gdyby teoria eugeniki nie miała tak tragicznych skutków w XX wieku, a Salaman był jedynie marginalną postacią z początków konsolidacji nauki żydowskiej w Erec Jisrael, jego słowa mogłyby wywołać smutny uśmiech na twarzy. Ale eugenika doprowadziła do poważnych ideologicznych wynaturzeń i wygląda na to, że Salaman znalazł zbyt wielu naśladowców na wydziałach nauk przyrodniczych „państwa ludu żydowskiego”.

W obszernej izraelskiej historiografii jest sporo apologetyki, przepraszającej za częstą obecność „biologii” w syjonistycznym dyskursie Europy końca XIX wieku i pierwszej połowy XX. I rzeczywiście, w licznych pismach naukowych, jak również w dziennikach i tygodnikach można znaleźć w owych czasach wiele artykułów łączących dziedziczność z kulturą i krew z tożsamością narodową. Użycie pojęcia „rasa” było zapewne częste u antysemitów, ale można je również odnaleźć

u szanowanych dziennikarzy oraz w kręgach liberalnych i socjalistycznych. Środowiska syjonistyczne, które zapoznały się z teoriami krwi i rasy, podobno nie wzięły ich na poważnie i nie mogły oczywiście przewidzieć tragedii, do której te idee przyczynią się w przyszłości. Jednak to wygodne tłumaczenie historii jest dalekie od prawdy.

Interpretacja rozwoju historycznego przez teorię eugeniki była szeroko rozpowszechniona w świecie przed II wojną światową. Nie można jednak zapominać, że była poważnie krytykowana, a uzupełniające ją antropologia fizyczna, która katalogowała rasy, i naukowa teoria krwi były podważane. Proste stosowanie praw natury do świata społecznego i kulturalnego szybko zapaliło światełko ostrzegawcze u myślicieli i naukowców różnych orientacji. Część krytyków tych teorii bezpośrednio przeciwstawiała się idei rasy żydowskiej, do której coraz bardziej entuzjastycznie odnosili się antysemici oraz syjoniści. Należy zatrzymać się na dwóch znaczących przykładach z każdej skrajności szerokiego wachlarza odczuć ideologicznych z końca XIX wieku i początku XX.

W 1883 roku Ernest Renan został zaproszony do wygłoszenia odczytu dla paryskiego koła Saint-Simon, które miało na celu „utrzymać i rozwinąć wpływy Francji poprzez propagowanie jej języka". Należy przypomnieć, że młodzieńcze teksty filologiczne Renana wpłynęły w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XIX wieku na krystalizację orientalizmu i „naukowego" rasizmu w całej Europie. Rozmaite ruchy rasistowskie zaczerpnęły liczne pomysły z klasyfikacji języków aryjskich i semickich tego ważnego myśliciela. Wydaje się, że nasilenie się rasistowskiego

antysemityzmu z początku lat osiemdziesiątych XIX wieku miało wpływ na tytuł jego wykładu: Judaizm jako rasa i jako religia[477].

Retoryka Renana nadal była przesiąknięta dawnym słownictwem, zawierającym pojęcia „rasy” a nawet „krwi”, jednak jego dogłębne zrozumienie historii kazało mu się buntować przeciw dominującej terminologii. Po krótkiej i dokładnej analizie empirycznej przyłączył się do poglądów niemieckiego historyka Theodora Mommsena i zaatakował potoczne opinie, które przypisywały Żydom cechy jakiejś antycznej i nieprzeniknionej rasy o jednolitym pochodzeniu.

Według Renana to nie chrześcijaństwo jako pierwsze wezwało ludzkość do wiary w jednego Boga, lecz judaizm, który ruszył na wielką wyprawę nawracania na swoją wiarę. W celu podparcia swojej tezy Renan opisał rozprzestrzenianie się zjawiska konwersji w czasach helleńskich i rzymskich, aż do słynnej deklaracji Kasjusza Diona z początku III wieku n.e. ogłaszającej, że słowo „Żyd” już nie może być stosowane do osób pochodzących z Judei (zobacz rozdział III). Żydzi mieli w zwyczaju nawracać swoich niewolników, a poprzez synagogi przekonywali sąsiadów, by się do nich przyłączyli. Ogół wierzących żydów w Italii, w Galii i innych miejscach składał się głównie z miejscowych, którzy się nawrócili[478]. Renan opisywał dalej królestwo Adiabene, Fellaszów i masową konwersję w królestwie Chazarów.

Pod koniec wykładu znowu podkreślił, że nie istnieje rasa żydowska ani specyficzny żydowski wygląd. Najwyżej można znaleźć pewne typy żydowskie wynikające z izolacji, małżeństw wewnątrz wspólnot i długich pobytów w gettach. To społeczna izolacja ukształtowała zachowanie, a nawet wpłynęła na

fizjonomię Żydów. Kwestia krwi i dziedziczności nie mają z tym nic wspólnego. Styl życia, a nawet konkretne zawody zostały im w rzeczywistości narzucone w Średniowieczu i nie zostały przez nich wybrane. Pod wieloma względami francuscy Żydzi nie różnili się od protestantów. Żydzi byli w większości „nawróconymi na judaizm Galami" w Starożytności, kiedy stali się uciskaną mniejszością religijną, zanim zostali oswobodzeni przez rewolucję francuską, która ostatecznie zlikwidowała getta. Od tej chwili wierzący Żydzi stali się częścią narodowej kultury Francji, w której kwestia rasy nie miała już żadnego znaczenia.

Ten wkład jednego z największych ówczesnych intelektualistów francuskich – w pewnym stopniu Sartre'a tamtych czasów – bez wątpienia znacząco wzmocnił obóz liberalno-demokratyczny, który dojdzie do głosu, gdy już przetoczy się fala narodowego etnocentryzmu i antysemityzmu, zalewająca Francję podczas afery Dreyfusa.

Karl Kautsky odegrał podobną rolę, lecz na innym polu ideologicznym, narodowym i kulturalnym. „Papież marksizmu" z czasów II Międzynarodówki, metodyczny myśliciel pochodzenia czeskiego, był spadkobiercą ideologii Marksa i Engelsa w Europie końca XIX wieku i początku XX. Pomimo obecnego wśród zorganizowanych partii robotniczych antysemityzmu, sam ruch socjalistyczny zdystansował się od idei rasizmu i Kautsky był jednym z przywódców, który pomógł mu przejść przez labirynt ideologicznej modernizacji. W 1914 roku, w przeddzień wojny, Kautsky postanowił zmierzyć się z jednym z gorących tematów kultury niemieckiej. Jego książka *Judaizm i rasa*, przetłumaczona na angielski w 1926 roku pod tytułem *Czy Żydzi*

są rasą?, próbowała wyjaśnić kwestię, wokół której dyskusja stawała się coraz bardziej zajadła[479].

W odróżnieniu od Marksa Kautsky nie miał uprzedzeń do judaizmu ani Żydów, ale tak jak jego poprzednik stosował materialistyczne podejście do historii. Choć akceptował darwinowskie teorie ewolucji, to jednak odmawiał stosowania ich do stosunków międzyludzkich. W odróżnieniu od innych żywych stworzeń, człowiekowi nie wystarczy do życia przystosowanie się do otoczenia, on je adaptuje do swoich potrzeb. Praca ludzka rodzi ewolucję innego rodzaju, poprzez którą człowiek obowiązkowo zmienia się, to znaczy jednostka zmienia się podczas procesu, w którym sama oddziaływuje na otoczenie.

Według Kautskiego problem polegał na tym, że większość teorii naukowych ery kapitalizmu była wykorzystywana, żeby usprawiedliwić dominację klas rządzących i wyzysk niższych klas. Nowe koncepcje ras ludzkich idą w ślad za ekspansją kolonializmu i są przeznaczone przede wszystkim do legitymizowania użycia siły przez mocarstwa; skoro to natura, a nie historia społeczna, stworzyła podział na panów i niewolników, po co się skarżyć? W Niemczech ideologia rasistowska była także wykorzystywana do tłumaczenia stosunku sił w samej Europie: blond potomkowie Teutonów są obdarzeni wszelkimi zaletami, podczas gdy Latynowie, spadkobiercy ciemnowłosych ludów, którzy zbuntowali się podczas rewolucji francuskiej, są pozbawieni wszelkiej kreatywności. Odwieczna walka toczy się między tymi dwiema rasami, ale według tych nowych rasistowskich naukowców nie ma nic gorszego i bardziej niebezpiecznego niż Żyd, uważany za obcy i dziwny element.

Łatwo jest rozpoznać Żyda po wyglądzie – twierdzą antropologowie: czaszka, nos, włosy, oczy członków tej tułającej się i niebezpiecznej rasy są specyficzne. Wręcz przeciwnie – odpowiada Kautsky – według wymownych statystyk te fizyczne znaki identyfikacyjne są zmienne i różnią się w zależności od miejsca, przez co nie ma możliwości wykorzystania ich do identyfikacji wyznawcy religii mojżeszowej. Na przykład Żydzi z Kaukazu mają krótką czaszkę (są brachycefaliczni); ci z Afryki Północnej i krajów arabskich – długą głowę (są dolichocefaliczni), a u większości tych z Europy czaszka ma różne kształty i średnie rozmiary. Żydzi fizycznie o wiele bardziej przypominają społeczeństwa, wśród których żyją, niż współwyznawców z innych wspólnot. Podobnie jest z ich zachowaniami, ruchami i tym, co określa się jako ogół cech umysłowych.

Jeśli istnieje jakaś specyfika w konkretnej grupie żydowskiej, wynika ona z historii, a nie z biologii. Funkcje ekonomiczne, które zostały narzucone Izraelitom, spowodowały rozwój specyficznej subkultury i powstanie odpowiadających jej cech lingwistycznych. Jednak powoli modernizacja zmniejsza tradycyjny żydowski separatyzm i integruje jej członków z nowymi kulturami narodowymi. Skoro argumenty antysemitów pozbawione są jakiejkolwiek podstawy naukowej, podobnie rzecz się ma z ideologią syjonistyczną, która przedstawiała podobne rozumowanie. Kautsky był świadom cierpień Żydów w Europie Wschodniej, a zwłaszcza prześladowań ze strony reżimu carskiego. Jako socjalista widział tylko jedno rozwiązanie problemu antysemityzmu: marsz w kierunku nowego

egalitarnego świata, gdzie problemy narodowe się rozwiążą, a kwestie rasowe całkowicie znikną z porządku dnia.

Co ciekawe, w swojej argumentacji przeciwko rasistowskiemu pojęciu judaizmu Kautsky opierał się głównie na dwóch antropologach amerykańskich żydowskiego pochodzenia, którzy próbowali równocześnie stawić czoła popularności „biologizacji" historii ludzkiej i urasowieniu statusu Żyda. Franc Boas, często opisywany jako ojciec amerykańskiej antropologii, i demograf Maurice Fishberg opublikowali w 1911 roku dwa istotne dzieła, każde w swojej dziedzinie. Książka Boasa *Myśl człowieka prymitywnego* podważa urojone powiązania pomiędzy pochodzeniem rasowym a kulturą, natomiast *Żydzi. Studium rasy i środowiska* Fishberga usiłuje w sposób empiryczny udowodnić, że wygląd fizyczny Żydów nie jest jednakowy w żadnym aspekcie[480]. Często pisano, że dzieło Boasa wpłynęło w sposób decydujący na wydostanie się amerykańskiej antropologii z XIX-wiecznego darwinizmu biologicznego. To nie przypadek, że niemieckie wydanie jego książki zostało spalone w 1933 roku przez nazistowskich studentów[481].

Esej Fishberga wywołał mniejszy odzew, ale znacząco przyczynił się do podania w wątpliwość antyżydowskich rasistowskich poglądów. Jego praca opierała się na morfologicznym badaniu trzech tysięcy imigrantów w Nowym Jorku. Do tego dołączone były oryginalne obserwacje zwracające uwagę na wielką sprzeczność, która cechowała historię Żydów. Z bezwzględną logiką Fishberg kończy swoją obszerną pracę konkluzją, że nie ma najmniejszych podstaw, by mówić o jedności etnicznej u współczesnych żydów, lub o rasie żydowskiej, tak jak

nie można mówić o jedności etnicznej u chrześcijan, muzułmanów, czy też unitów, prezbiterian czy metodystów.

„Naukowy” automat i rasistowski garb

Książka Fishberga nigdy nie została przetłumaczona na hebrajski. Podobnie trzy prace badawcze napisane w tej samej tradycji naukowej nie wywołały zainteresowania w Izraelu. Esej Harry’ego Shapiro, *Lud żydowski. Historia biologiczna*, wydany w 1960 roku, obszerne dzieło Raphaela i Jennifer Patai z 1975 roku, *Mit rasy żydowskiej*, oraz subtelne dzieło Alaina Corcosa z 2005 roku *Mit rasy żydowskiej. Punkt widzenia biologa*, również nie zasłużyły na hebrajskie tłumaczenie, a tezy, które przedstawiają, nie wywołały żadnej debaty w izraelskim świecie kulturalnym i naukowym[482]. Wydaje się, że infrastruktura „naukowa” ustanowiona przez Ruppina i Salamana w Jerozolimie lat trzydziestych i czterdziestych XX wieku skutecznie powstrzymała napływ do Izraela literatury antropologicznej i genetycznej podważającej istnienie ludu-rasy i przeciwstawiającej się mechanizmom produkcji ideologicznej syjonizmu.

Po II wojnie światowej trudniej już było używać terminów takich, jak „rasa” czy „krew”. W 1950 roku pod egidą UNESCO powstała słynna deklaracja wybitnych naukowców, którzy całkowicie zaprzeczali powiązaniom między kulturą narodową a biologią i podkreślali, że idea rasy jest bardziej mitem społecznym niż naukowym faktem. Od tego momentu naukowcy

zaprzestali używać tych terminów[483]. Tymczasem ta ogólna i zgodna deklaracja nie powstrzymała naukowców izraelskich ani nie podważyła głębokiej wiary syjonistów w wyjątkowe pochodzenie tułającego się ludu. Choć „żydowska rasa" znikła z powszechnej retoryki uniwersyteckiej, pojawiła się nowa dziedzina naukowa pod szacowną nazwą „badań nad pochodzeniem wspólnot żydowskich". W dziennikarskim żargonie została ochrzczona po prostu „poszukiwaniem żydowskiego genu".

Do Państwa Izraela zjechała część ludności pochodzącej ze wspólnot żydowskich z całej Europy, potem wielu Żydów ze świata muzułmańskiego. I państwo stanęło przed pilnym problemem utworzenia narodu i nowego ludu. Jak już mówiliśmy w poprzednich rozdziałach, główną rolę w tworzeniu państwa i tej kultury odegrali intelektualiści żydowscy, którzy wyemigrowali do Palestyny mandatowej. Od Biblii po Palmah (jednostka bojowa w armii ludności żydowskiej w Palestynie mandatowej), „organiczna" historia „ludu żydowskiego" została rozpropagowana i była nauczana na wszystkich poziomach państwowego systemu edukacyjnego. Pedagogika syjonistyczna ukształtowała pokolenia uczniów, którzy z całą naiwnością uwierzyli w specyfikę swojej narodowej „wspólnoty etnicznej". Jednak w erze pozytywizmu naukowego ideologia narodowa potrzebowała nowego wsparcia, bardziej konkretnego niż to, co dają nauki społeczne. Laboratoria biologiczne zostały wezwane na pomoc, ale odpowiedziały najpierw dość opornie.

W doktoracie pisanym na Uniwersytecie Tel Awiwu Nurit Kirsh zanalizowała początki badań genetycznych w Izraelu[484]. Jej wnioski są kategoryczne: genetyka w latach pięćdziesiątych

w Izraelu, tak jak archeologia, była tendencyjną nauką całkowicie zależną od narodowej koncepcji historii, nauką, która próbowała odnaleźć biologiczną homogeniczność u Żydów na świecie. Genetycy wchłonęli mit syjonistyczny i półświadomie usiłowali dostosować do niego wyniki swoich badań. Dla Kirsh istotna różnica między zaangażowanymi antropologami sprzed okresu powstania państwa a nowymi naukowcami izraelskimi młodego państwa polegała na tym, że genetyka miała już mniejszą wagę na scenie publicznej. Wnioski z badań zostały opublikowane pomimo ich tendencyjnego ładunku ideologicznego w najlepszych międzynarodowych czasopismach naukowych, jednak przeszły niemal bez echa w prasie i innych hebrajskich mediach. Oznacza to, że ich funkcja pedagogiczna w izraelskim systemie edukacji narodowej była marginalna.

Możliwe, że w latach pięćdziesiątych i na początku lat sześćdziesiątych młoda genetyka izraelska służyła jedynie ograniczonej elicie. Próby wykrycia żydowskiej specyfiki linii papilarnych albo typowych dla wszystkich Żydów chorób niespecjalnie się powiodły. Okazało się, że Żydzi nie mają charakterystycznych jednolitych odcisków palców starożytnych „zabójców Boga", a choroby rozpowszechnione wśród wspólnot żydowskich Europy Środkowej (na przykład choroba Tay-Sachsa) nie przypominały, ku rozczarowaniu syjonistów, chorób Żydów z Iraku czy Jemenu (jak fawizm). Jednak cenna substancja biomedyczna i genetyczna zebrana w laboratoriach izraelskich przyczyni się później do bardziej godnych szacunku publikacji.

W 1978 roku *Genetyka Żydów*, dzieło napisane przez zespół badaczy pod kierownictwem Arthura Mouranta, została wydana

w szacownym domu wydawniczym Oxford[485]. Ten brytyjski erudyta, wnikliwy naukowiec, zainteresował się judaizmem pod wpływem swojego mentora, który był członkiem sekty wierzącej, że wszyscy Brytyjczycy byli potomkami zaginionych dziesięciu plemion. Przez większą część swojego życia był przekonany, że on i jego bliscy są autentycznymi Żydami. Gdy brytyjska armia podbiła Palestynę, Mourant był pewien, że jest to początek odkupienia. Wiele lat później zabrał się za szukanie wspólnych biologicznych korzeni „prawdziwych" Żydów, przystosowując w tym celu antropologię genetyczną do opowieści biblijnych. Jak powiedział izraelski genetyk Raphael Falk, cała praca brytyjskiego naukowca polegała na „strzelaniu najpierw z łuku, a potem umieszczaniu celu w zależności od tego, gdzie poleciały strzały"[486]. Według Mouranta i jego kolegów po fachu, pomimo istotnych różnic między Aszkenazyjczykami a Sefardyjczykami, wszyscy synowie Izraela mają z pewnością te same korzenie. Badając częstotliwość występowania allelów A i B w oddzielnych wspólnotach, usiłował udowodnić, że geny Żydów z różnych regionów bardziej były podobne do siebie nawzajem niż do genów sąsiadów. Gdy wyniki genetyczne nie do końca odpowiadały poszukiwanemu celowi ideologicznemu, Mourant kontynuował badania aż do skutku.

Choć teoria Mouranta była ogólnikowa i pozbawiona podstaw (samo zastosowanie nauki genetycznej do takich kategorii, jak „Aszkenazyjczycy" i „Sefardyjczycy", którzy różnili się obrządkami religijnymi, było bez sensu), uprawomocniła i przyspieszyła poszukiwanie żydowskiego genu na wydziałach nauk przyrodniczych izraelskich uniwersytetów. Im dalej od

zakończenia II wojny światowej, tym liczniejsze zahamowania znikały. Dominacja izraelska nad rozrastającą się od 1967 roku ludnością nieżydowską jeszcze bardziej stymulowała narodową potrzebę odnalezienia tożsamości etnobiologicznej. W 1980 roku Bat-Sheva Bonne-Tamir, ze szkoły medycznej uniwersytetu w Tel Awiwie, opublikowała artykuł zatytułowany: „Nowe spojrzenie na genetykę Żydów", w którym wychwalała oryginalność nowego podejścia do badania żydowskich genów. Zaczęła tekst od deklaracji: „W latach siedemdziesiątych wiele nowych prac poruszających takie tematy, jak: 'jakie jest pochodzenie ludu żydowskiego?' i 'Czy istnieje żydowska rasa?', zostało opublikowanych w dziedzinie antropologii genetycznej Żydów"[487].

Badania sprzed 1970 roku były z jej punktu widzenia zbyt antyrasistowskie i celowo kładły nacisk na różnice genetyczne między wspólnotami żydowskimi. Obecne prace, opierające się na znacznych postępach w tej dziedzinie, podkreślały najważniejsze podobieństwa genetyczne między poszczególnymi wspólnotami i minimalny wkład „obcych" genów w typowym żydowskim genomie: „Jedno z najważniejszych odkryć pokazuje podobieństwo genetyczne pomiędzy Żydami z północnej Afryki, Iraku i Aszkenazyjczykami. W większości przypadków tworzą jeden blok, podczas gdy nie-Żydzi (Arabowie, Ormianie, Samarytanie i Europejczycy) są w znaczący sposób różni"[488]. Profesor Bonne-Tamir twierdziła oczywiście, że jej intencją nie było szukanie rasy żydowskiej, wręcz przeciwnie – heterogeniczności charakterystycznych cech Żydów w zależności od grup krwi. Dlatego była dość „zaskoczona" swoimi wynikami, które wspierały

tezę rozproszenia i nomadyzmu Żydów od Starożytności po dziś dzień. Biologia nareszcie potwierdziła historię.

Syjonistyczna idea ludu-rasy przybrała formę nauki przyrodniczej opierającej się na solidnych i wiarygodnych podstawach i narodziła się nowa dyscyplina naukowa: „genetyka Żydów". Co mogło być bardziej przekonywające niż publikacja w uznanych anglosaskich czasopismach naukowych? Pomimo ustawicznego mieszania mitologii historycznej i hipotez socjologicznych, z jednej strony, z rzadkimi i raczej wątpliwymi odkryciami genetycznymi z drugiej, dostęp do zachodniej nauki kanonicznej stanął otworem dla przedsiębiorczych badaczy izraelskich. Izrael, pomimo ograniczonych dotacji na badania uniwersyteckie, stał się jednym z wiodących krajów w „poszukiwaniu pochodzenia ludności". W 1981 roku odbył się tam nawet międzynarodowy kongres na temat dziedziczenia ludzkiego, którego sekretarzem została profesor Bat-Sheva Bonne-Tamir. Od tego momentu badania izraelskie otrzymały hojne finansowanie ze środków budżetowych i prywatnych i niebawem pojawiły się kolejne odkrycia naukowe. Przez następne dwadzieścia lat zainteresowanie żydowską genetyką rozszerzyło się na Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, Instytut Weizmana w Rehowot i Technion w Hajfie. Nie mniej ważny jest fakt, że wyniki tych badań dotarły do społeczeństwa, gdzie odbiły się szerokim echem, nie tak jak w latach pięćdziesiątych, kiedy to opinia publiczna nie zareagowała. Pod koniec XX wieku przeciętny Izraelczyk wiedział, że należy do jednolitej grupy genetycznej, której pochodzenie było mniej więcej homogeniczne.

W listopadzie 2000 roku izraelska gazeta codzienna *Haaretz* opublikowała wiele wyjaśniający raport z badań profesor Arieli Oppenheim i zespołu badaczy z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie. Same wyniki zostały opublikowane w tym samym miesiącu w numerze naukowego miesięcznika niemieckiego wydawnictwa Springer *Human Genetics*[489]. Powód wyjątkowego zainteresowania medialnego wynikał z faktu, że zespół badawczy odkrył pokrewieństwo między mutacjami męskiego chromosomu Y u izraelskich Żydów, „aszkenazyjskich", „sefardyjskich" oraz „izraelskich Arabów" i Palestyńczyków. Konkluzja była taka, że dwie trzecie Palestyńczyków i podobna proporcja Żydów posiada tych samych trzech przodków, którzy żyli osiem tysięcy lat temu. Obraz, który wyłaniał się z całości artykułu, był w rzeczywistości bardziej złożony i o wiele bardziej kłopotliwy: te mutacje chromosomu Y wskazywały również, że Żydzi przypominali libańskich Arabów bardziej niż Czechosłowaków, lecz Aszkenazyjczycy odwrotnie niż Sefardyjczycy byli raczej bliżsi Galom niż Arabom.

Praca ta została napisana i przygotowana do druku w okresie porozumień z Oslo, zanim wybuchła druga Intifada, ale niestety wydano ją dopiero po rozpoczęciu buntu. Dane genetyczne wskazujące, że Żydzi i Palestyńczycy posiadają wspólnych przodków nie spowodowały zmiany nazwy konfliktu zbrojnego na wojnę domową, ale pośrednio wzmocniły hipotezę „naukową" o długiej historii, według której korzenie Żydów znajdowały się na Bliskim Wschodzie.

Przebieg „biologicznej przygody" tego zespołu badaczy ilustruje, jak poważnie i rozważnie prowadzone są badania nad

„żydowskim” DNA w Izraelu. Trochę ponad rok po tym ważnym odkryciu na pierwszej stronie dziennika *Haaretz* pojawiła się kolejna sensacyjna wiadomość: wbrew wynikom poprzedniego badania, nie ma żadnego podobieństwa genetycznego pomiędzy żydowskimi Izraelitami a Palestyńczykami. Naukowcy przyznali, że ich poprzednia próba nie była wystarczająco uzasadniona i że ich konkluzje były zbyt pośpieszne. Żydzi, przynajmniej mężczyźni, byli tak naprawdę bliżej spokrewnieni z ludnością kurdyjską niż z palestyńskimi sąsiadami. W badaniu opublikowanym po raz pierwszy w czasopiśmie *The American Society of Human Genetics* okazało się, że krotochwilny chromosom Y wprowadził w błąd niedoświadczonych badaczy[490]. Czytelnicy mogli jednak odetchnąć z ulgą, gdyż nowy obraz genetyczny nadal wskazywał, że Aszkenazyjczycy i Sefardyjczycy są blisko spokrewnieni. Tym razem nie przypominali lokalnych Arabów, lecz bardziej Ormian, Turków i, jak widzieliśmy, Kurdów. Oczywiście nie można powiedzieć, że brutalna Intifada pośrednio wpłynęła na rozwój genetyki w Izraelu, ale od tego momentu „bracia krwi” znowu stali się dalecy i „obcy”.

Dziennikarka z *Haaretz*, specjalistka od zagadnień naukowych, dla której dzisiejsi Żydzi są oczywiście potomkami starożytnych Hebrajczyków, natychmiast zwróciła się do historyków specjalizujących się w okresie starożytnym, żeby wyjaśnili zagadkę tego tajemniczego pochodzenia. Żaden ze znakomitych naukowców, do których się zgłosiła, nie był w stanie jej pomóc. Nikt nie słyszał o starożytnej fali emigracji z północy Żyznego Półksiężyca ku Kanaanowi (Abraham „poszedł w górę ku ziemi Izraela” z południa Iraku). Czyżby, nie daj Boże, odkrycie

potwierdzało hipotezę, według której Żydzi pochodzą od Chazarów, a nie bezpośrednio od nasienia najważniejszego przodka? Podczas telefonicznej rozmowy transatlantyckiej słynny profesor Marc Feldman z Uniwersytetu Stanford uspokoił dziennikarkę: absolutnie nie trzeba dochodzić do tak skrajnych wniosków. Mutacja chromosomu Y u Kurdów, Turków, Ormian i Żydów występuje u innych ludów północnego regionu Żyznego Półksiężyca i nie była szczególną cechą zapomnianych przez Boga i historię Chazarów.

Nie upłynął nawet rok, gdy zagadnienie znowu pojawiło się na stronach *Haaretz*: doskonale wiadomo było, że korzenie męskiej części Żydów znajdują się na Bliskim Wschodzie, lecz poszukiwanie żydowskiego genu u kobiet nadal stwarzało problemy[491]. W nowym badaniu naukowym, które analizowało mitochondrialne DNA, przekazywane wyłącznie przez kobiety, zebrane w dziewięciu żydowskich wspólnotach, odkryto, że korzenie kobiet, które były Żydówkami według prawa religijnego, wcale nie znajdowały się na Bliskim Wschodzie.

Na podstawie tego alarmującego wyniku można było stwierdzić, że „w każdej wspólnocie była mała liczba matek założycielek", których nie dało się w żaden sposób powiązać. Wymyślono wytłumaczenie, że z Bliskiego Wschodu przybyli wyłącznie Żydzi płci męskiej; musieli więc, z braku innej możliwości, żenić się z kobietami miejscowymi, które, oczywiście, były nawracane zgodnie z prawem.

To wątpliwe wytłumaczenie nie zadowalało zwolenników żydowskiego genu i natychmiast pojawiła się praca doktorska powstała w Technionie w Hajfie, której autor dowodził, że pomimo

skandalicznego braku poszanowania dawnych kobiet do jedności ludu żydowskiego, blisko 40 procent wszystkich Aszkenazyjczyków żyjących na świecie było potomkami „Czterech Matek" (jak w Biblii). Jak zwykle, *Haaretz* przekazała tę informację wiernie i w szczegółach. Dziennik *Maariv*, mniej poważny, lecz ukazujący się w większym nakładzie, również podawał, że te cztery pradawne matki „urodziły się w Erec Jisrael mniej więcej tysiąc pięćset lat temu, a ich rodziny wyruszyły do Italii, zanim zamieszkały w rejonie Renu i Szampanii"[492].

Uspakajające wnioski doktoratu „Aszkenazyjskie mitochondrialne DNA", napisanego przez Doron Behar, zostały również opublikowane w *American Journal of Human Genetics*[493]. Praca została napisana pod kierunkiem Karla Skoreckiego, doświadczonego eksperta żydowskiej genetyki. Ten ortodoksyjny profesor z wydziału medycyny w fundacji Technion, który przybył z Uniwersytetu w Toronto, znany już był z niezwykłego odkrycia „cechy kapłańskiej". Skorecki sam był oczywiście „kohenem" i na skutek incydentu, który mu się przytrafił w 1990 roku w synagodze, do której chodził w Kanadzie, postanowił zainteresować się swoim „czcigodnym" pochodzeniem. Miał szczęście, gdyż rabin Keiman, który nie tylko sam był „kohenem", lecz kierował Centrum Kohenów w Jerozolimie, zamówił badanie pochodzenia wszystkich Żydów noszących dziś nazwisko „Kochen/Cohen"[494]. Centrum Kohenów jest instytucją, która walczy o budowę Trzeciej Świątyni w miejscu meczetu Al-Aksa i przygotowuje przyszłych kapłanów do posługi w niej. Centrum musiało posiadać rozmaite źródła dochodów, które pozwoliły na sfinansowanie tego badania.

Historia ta może wydawać się abstrakcyjna, ale w rzeczywistości „etnicznej” końca XX wieku przybrała „solidną” postać naukową i wywołała wyjątkowy medialny szum, przyciągając uwagę szerokiej publiczności w Izraelu i w żydowskim świecie. Koheni, dawna dziedziczna elita arystokratyczna, pochodzili z nasienia Aarona, brata Mojżesza, i zyskali nieoczekiwaną popularność w erze genetyki molekularnej. Fragmenty genów zwane haplotypami – grupa alleli różnych genów połączonych na jednym chromosomie, które zazwyczaj są dziedziczone jako całość – okazały się wyjątkowe u 50 procent osób noszących nazwisko Cohen. W badaniach Skoreckiego uczestniczyli naukowcy brytyjscy, włoscy i izraelscy, a wyniki zostały opublikowane w prestiżowym czasopiśmie brytyjskim *Nature*[495]. To badanie wykazało, bez żadnej wątpliwości, że klasa kapłanów żydowskich pochodziła od jednego wspólnego przodka, który żył trzy tysiące lat temu. Prasa izraelska błyskawicznie podała tę informację, która wywołała wielką genetyczną radość!

Najzabawniejszym aspektem całej tej historii „genu kohenów” jest to, że mógłby on równie dobrze być „nieżydowskim genem”. Przynależność do judaizmu, jak wiadomo, jest dziedziczona po matce. Nie byłoby nadużyciem podejrzewać, że istotna część niewierzących Cohenów na świecie żeniła się od XIX wieku po dziś dzień z gojkami, choć żydowskie prawo im tego zabrania. Prawdopodobnie z tych związków narodziły się nieżydowskie dzieci, które według badania profesora Skoreckiego noszą „cechę genetyczną kohenów”. Ale od kiedy izraelscy naukowcy muszą się zatrzymywać przy takich drobnych detalach, zwłaszcza że Bóg już

nie mieszka w większości z nich? Żydowska czysta „nauka” powinna zastąpić, w erze racjonalizmu, pradawną wiarę izraelską pełną przesądów.

Zachwycone media nie zwróciły uwagi na potencjał sprzeczności, który zawierała teoria żydowskiego kapłańskiego genu. I nikt nie dziwił się ani nie zadawał sobie pytania, dlaczego przeprowadzono nagle kosztowne badanie biologiczne ukierunkowane na poszukiwanie dziedzicznych korzeni arystokracji religijnej. Żaden dziennikarz nie zainteresował się publikacją dotyczącą odkryć profesora Uzi Ritte z wydziału genetyki Uniwersytetu Hebrajskiego, który badał inną metodą te same haplotypy kohenów chromosomu Y i nie znalazł w nich nic specyficznego[496].

Kolejny raz opłacił się szacunek dla ścisłych dyscyplin naukowych. Trudno jest bowiem laikom podważyć wiarygodność informacji pochodzących z dziedziny nauki uważanej za ścisłą. Pod koniec XIX wieku i na początku XX to antropologia fizyczna produkowała wątpliwe odkrycia naukowe na temat rasy dla spragnionego tego typu informacji społeczeństwa, natomiast koniec XX i początek XXI wieku należą do genetyki molekularnej, która karmi niecierpliwe media cząstkowymi wynikami i półprawdami. Nie można zapominać, że po dziś dzień nie przeprowadzono żadnego badania, które na podstawie przypadkowej puli elementów genetycznych o nieznanym z góry pochodzeniu „etnicznym” udowodniłoby istnienie jednolitych cech specyficznych dla całego dziedzictwa żydowskiego. Ogólnie rzecz biorąc, informacja na temat sposobu selekcji obserwowanych elementów jest skąpa i wywołuje znaczne wątpliwości. Ponadto

pośpieszne wnioski zawsze są zbudowane i wzmocnione za pomocą retoryki historycznej pozbawionej jakiejkolwiek więzi z laboratorium badawczym. Na koniec, pomimo wszystkich kosztownych wysiłków „naukowych", nie można określić żydowskiego osobnika za pomocą kryteriów biologicznych, jakie by one nie były.

Wszystko to nie przekreśla możliwości wkładu antropologii genetycznej w ważne odkrycia dla historii ludzkości, zwłaszcza w dziedzinie zapobiegania chorobom. Możliwe, że badania DNA, dziedzina dość młoda, będą miały świetlaną przyszłość. Jednak w kraju, gdzie „Żydówka" lub „Żyd" nie mogą w świetle prawa poślubić „nie-Żyda" lub „nie-Żydówki", nie można traktować na razie jako dojrzałej nauki poszukiwań cech genetycznych specyficznych dla członków „narodu wybranego". W kontekście izraelskim ta „nauka", tak jak badania zlecone przez rasistów macedońskich, libańskich falangistów, Lapończyków z północy Skandynawii itp.[497], nie może się uwolnić od niebezpiecznej koncepcji rasistowskiej.

W 1940 roku Walter Benjamin opowiadał historię słynnego automatu (nazywanego Turkiem), który grał w szachy i zadziwiał publikę dokładnością swoich ruchów. Pod stołem ukrywał się karzeł, który z wirtuozerią prowadził partię. W płodnej wyobraźni Benjamina automat przedstawiał w pewnym stopniu myśl materialistyczną, a ukryty karzeł – teologię: w czasach współczesnego racjonalizmu wstyd przynosząca wiara również była zmuszona się ukrywać[498].

Można zastosować to porównanie do sytuacji biologii na scenie publicznej w Izraelu: automat nauki genetycznej gra tylko

pozornie na szachownicy. Prawda jest taka, że to garbaty karzeł, to znaczy tradycyjna koncepcja rasy, który musi się ukrywać, żeby być w zgodzie z polityczną poprawnością, pociąga za sznurki w komicznym spektaklu chromosomów.

W państwie określającym się jako żydowskie, lecz nie posiadającym żadnych specyficznych kulturowych markerów, które pozwalałyby na zdefiniowanie uniwersalnego żydowskiego i świeckiego stylu życia (poza jakimiś resztkami zlaicyzowanego folkloru religijnego), tożsamość kolektywna potrzebuje nadal niejasnego i obiecującego wyobrażenia pradawnego wspólnego pochodzenia biologicznego. Za każdym działaniem państwa w sferze polityki tożsamościowej w Izraelu nadal widać mroczny cień idei wiecznego ludu-rasy.

Budowanie państwa „etnicznego”

W 1947 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ przegłosowało powstanie „państwa żydowskiego” oraz „państwa arabskiego” na terytorium, które wcześniej nosiło nazwę Palestyna/Erec Jisrael[499]. Tysiące wyrzuconych, bezdomnych ludzi błąkało wtedy po całej Europie i mała kolonia syjonistyczna, stworzona w ramach brytyjskiego mandatu, miała ich wszystkich przygarnąć. Stany Zjednoczone, które do 1924 roku przyjmowały licznych Żydów z ludu jidysz, odmówiły teraz otwarcia bram dla ocalałych z wielkiej nazistowskiej masakry; inne kraje rozwinięte uczyniły podobnie. W sumie o wiele łatwiej było rozwiązać niewygodny problem, proponując Żydom odległą ziemię, która do nich nie należała.

Ci, którzy głosowali za międzynarodową decyzją, nie przejmowali się dokładną interpretacją słowa „żydowskie” i nie przypuszczali, jakie problemy wywoła to przy budowaniu nowego państwa. Elita syjonistyczna, która chciała wprowadzenia suwerenności żydowskiej, błądziła we mgle i nie potrafiła jeszcze jasno określić, kto jest, a kto nie jest Żydem. Antropologia fizyczna i genetyka molekularna również nie były w stanie, jak widzieliśmy, dostarczyć naukowego kryterium, które pozwoliłoby uchwycić cechy pochodzenia żydowskiego osobnika. Nie zapominajmy, że nazistom również się to nie udało. Pomimo teorii biologicznej – kamienia probierczego ich ideologii – musieli w końcu definiować Żyda na podstawie posiadanych przez niego dokumentów.

Pierwszą ważną misją przyszłego państwa było wydalenie, w miarę możliwości, tych, którzy zdecydowanie nie uważali się za Żydów. Uporczywa odmowa państw arabskich uznania podziału Palestyny przez ONZ i ich wspólny atak na młode państwo żydowskie przyczyniły się de facto do jego stworzenia: z dziewięciuset tysięcy Palestyńczyków, którzy mieli zostać w Izraelu i na dodatkowych terytoriach przyłączonych po zwycięstwie militarnym, około siedmiuset trzydziestu tysięcy uciekło lub zostało wydalonych. Było to mniej więcej tyle, co cała ludność żydowska w tamtych czasach (sześćset czterdzieści tysięcy ludzi)[500]. A co ważniejsze dla historii regionu, można było dzięki zasadzie ideologicznej, według której Erec Jisrael jest historyczną ziemią „ludu żydowskiego”, bez zbędnych wyrzutów sumienia uniemożliwić tym setkom tysięcy uchodźców powrót do ich ziem, po zakończeniu walk.

Ta czystka jedynie częściowo uregulowała problemy tożsamościowe nowego państwa. Nadal przebywało w nim około stu siedemdziesięciu tysięcy Arabów, a wielu uchodźców z Europy przybyło ze swoimi nieżydowskimi małżonkami. Rezolucja ONZ z 1947 roku jasno określiła, że mniejszości, które pozostaną na miejscu, będą miały prawa obywatelskie w obu państwach: żydowskim i arabskim. Taki był warunek przyjęcia ich do organizacji międzynarodowej. Izrael musiał więc przyznać obywatelstwo palestyńskim mieszkańcom, którzy pozostali w jego granicach. I choć wywłaszczył ich z ponad połowy ich ziem i aż do 1966 roku narzucił im reżim wojskowy i surowe ograniczenia, to jednak w świetle prawa stali się oni obywatelami[501].

Ta dwuznaczność pojawia się również w Deklaracji Niepodległości, akcie prawnym głoszącym powstanie państwa: z jednej strony, Izrael miał respektować wymogi ONZ, jeśli chodzi o charakter demokratyczny państwa (Izrael zapewni „równość społeczną i polityczne prawa niezależnie od wyznania, rasy i płci. Gwarantować będzie wolność wyznania, sumienia, słowa, edukacji i kultury"); z drugiej strony, musiał odzwierciedlać syjonistyczną wizję, która doprowadziła do jego powstania (miał wprowadzić w życie „prawo narodu żydowskiego do narodowego odrodzenia w swojej własnej ojczyźnie"). Skąd taka dwuznaczność? Na to pytanie postaramy się teraz odpowiedzieć.

Każda duża grupa ludzi, która uważa, że tworzy „naród", nawet jeśli takowy nigdy w przeszłości nie istniał, a cała jej przeszłość jest wynikiem całkowicie wymyślonej konstrukcji, posiada prawo do samostanowienia. W sumie walki o niepodległość polityczną o wiele częściej utworzyły narody, niż same narody wywalczyły

niepodległość. Wiadomo, że każda próba odmowy prawa do samookreślenia grupie ludzi jedynie nasilała żądania suwerenności i wzmacniała poczucie wspólnej tożsamości. Nie oznacza to oczywiście, że jakakolwiek grupa od chwili, gdy uzna się za naród, dysponuje prawem do wyrzucenia innej społeczności z jej ziemi, żeby wprowadzić w życie swoje prawo do samookreślenia. A właśnie to miało miejsce w Palestynie mandatowej w pierwszej połowie XX wieku (w 1880 roku było tu dwadzieścia pięć tysięcy Żydów i trzysta tysięcy Arabów, a w 1947 roku było nadal tylko sześćset tysięcy Żydów i milion trzysta tysięcy Palestyńczyków). Niemniej syjonistyczny projekt osadnictwa, który zgromadził prześladowanych Żydów, ofiary dyskryminacji, aby stworzyć niezależne państwo Izrael, nie musiał obowiązkowo stać się z czasem antydemokratyczny. Można było mieć nadzieję, że w końcu legislacja zastosuje zasadę równości do wszystkich mieszkańców kraju, a nie tylko do „Żydów".

W pierwszym rozdziale tej książki doszliśmy do wniosku, że nie tylko nie ma sprzeczności między nacjonalizmem a demokracją, lecz wręcz jedno uzupełnia drugie. Nie było dotąd nowoczesnej demokracji, to znaczy państwa, w którym suwerenność znajduje się w rękach obywateli, bez jakiś ram narodowych lub wielonarodowych. Potęga tożsamości narodowej wypływa ze świadomości faktu, że wszyscy obywatele są równi. Nie jest nadużyciem mówienie, że pojęcia „demokracji" i „tożsamości narodowej" zazwyczaj łączą się i obejmują ten sam proces historyczny.

Wybór oficjalnej nazwy nowego państwa i polemika, którą natychmiast to wywołało, pozwala na pierwsze odszyfrowanie „czarnej skrzynki", jaką jest proces odrodzenia żydowskiego. Starożytne królestwo Izraela dynastii Omrydów nie cieszyło się zbyt wielkim szacunkiem w tradycji religijnej. Dlatego nazwa „państwo Izrael" wywołała wątpliwości; niektórzy woleli nazwę „państwo Judei", jako bezpośredniego spadkobiercę domu Dawida i królestwa Machabeuszów; inni proponowali nazwę „państwo Syjonu", która nawiązywałaby do ruchu syjonistycznego – jego pomysłodawcy. Ale gdyby państwo nazywało się „Judea", wszyscy mieszkańcy nazywaliby się Żydami, a jeśli wybrano by „Syjon", wszyscy mieszkańcy byliby „Syjonistami". W pierwszym wypadku byłaby to ujma dla definicji religijnej wierzących Żydów na świecie, a Arabowie staliby się pełnymi obywatelami żydowskimi (tak jak to sobie kiedyś wyobrażali Ber Borochow i młody Ben Gurion). W drugim przypadku, międzynarodowy ruch syjonistyczny musiałby ustąpić pola suwerennemu państwu, a arabscy mieszkańcy byliby w paszportach nazwani syjonistycznymi obywatelami.

Nie było więc wyboru i państwo otrzymało ostatecznie nazwę Izrael. Od tej chwili wszyscy obywatele, czy byli uważani za Żydów czy nie, stali się Izraelczykami. Jak zobaczymy później, Izrael nie zadowoli się istnieniem żydowskiej hegemonii, która będzie się wyrażać poprzez jego flagę, hymn lub symbole władzy państwowej. Z powodu swojego charakteru narodowo-etnocentrycznego, formalnie i faktycznie odmówi przynależności części obywateli. Zbudowany od samego początku dla „narodu żydowskiego", nadal uparcie uważa, że należy wyłącznie do niego,

nawet gdy większość tej „wspólnoty etnicznej” nie akceptuje jego prawa do takiej formy samookreślenia.

Czym charakteryzuje się „żydowska wspólnota etniczna”? Zbadaliśmy możliwe historyczne źródła judaizmu oraz rozpoczęty w drugiej połowie XIX wieku proces konstrukcji esencjalistycznej „ludu” na podstawie pozostałości i wspomnień tego niejednolitego judaizmu. Kim są, w tych warunkach, prawowici właściciele tego „odtworzonego” po tysiącach lat na „własnej ziemi Izraela” państwa żydowskiego? Wszyscy, którzy się uważają za Żydów, czy też wszyscy, którzy stali się obywatelami izraelskimi? Ten złożony problem będzie jedną z głównych osi, wokół której powstanie polityka tożsamościowa państwa.

Chcąc dobrze zrozumieć tę politykę, musimy zbadać okres poprzedzający bezpośrednio utworzenie państwa. Już w 1947 roku praktycznie ustalono, że Żydzi nie będą mogli zawierać małżeństw z nie-Żydami. Oficjalnym pretekstem do takiej segregacji w społeczeństwie, gdzie większość była niewierząca, była chęć zapobieżenia rozłamowi między wierzącymi i niewierzącymi. W słynnym „liście status quo” podpisanym przez przedstawicieli obozu religijno-narodowego i przez Dawida Ben Guriona, przewodniczącego Agencji Żydowskiej, ten ostatni zobowiązał się, między innymi, do pozostawienia jurysdykcji matrymonialnej w rękach rabinatu[502]. To nie był również przypadek, że Ben Gurion popierał obóz religijny, który uparcie przeciwstawiał się powstaniu pisemnej konstytucji.

W 1953 roku obietnica polityczna niewprowadzania ślubu cywilnego w Izraelu została prawnie usankcjonowana. Według prawa sprawy matrymonialne Żydów w Izraelu zostały poddane

wyłącznie jurysdykcji trybunałów rabinackich i „prawu biblijnemu". W taki sposób socjalistyczny syjonizm, który był wówczas u władzy, używał zasad tradycyjnego rabinatu jako wygodnego alibi, żeby wspomóc swój lękliwy świat wyobraźni, drżący przed widmem asymilacji i „mieszanych małżeństw"[503].

To była pierwsza demonstracja cynicznego wykorzystania przez państwo religii żydowskiej w celu wprowadzenia w życie zasad syjonizmu. Wbrew wrażeniu, jakie stworzyli w Izraelu liczni badacze specjalizujący się w relacjach między religią a państwem, żydowska ideologia narodowa wcale nie uległa, bezsilna wobec presji dominującego obozu rabinackiego z jego uciążliwą tradycją teokratyczną. Pomimo napięć, braku zrozumienia i starć między frakcjami świeckimi i religijnymi w samym ruchu syjonistycznym, a potem w Państwie Izraela, widać dokładnie, gdy się lepiej przyjrzeć, że syjonizm stale potrzebował presji religijnej, by móc wprowadzać swoje dzieło, i często nawet o nią zabiegał. Yeshayahou Leibowitz miał wiele racji, gdy nazywał Izrael państwem świeckim „ogólnie uznanym" za religijne. Z powodu trudności w ustaleniu definicji i dokładnych granic niemożliwej świeckiej żydowskiej tożsamości, była ona zmuszona poddać się w „ustawicznym cierpieniu" tradycji rabinackiej.

Należy podkreślić, że świecka kultura izraelska z lat pięćdziesiątych XX wieku zaczęła się rozwijać w dość zaskakującym, błyskawicznym tempie. Lecz choć część jej elementów, jak święta i symbole, była głęboko zakorzeniona w żydowskiej tradycji, to ta nowa kultura nie mogła służyć za wystarczająco solidną podstawę dla „światowego narodu żydowskiego". Z powodu swojej specyficznej zawartości (swojej

muzyki, jedzenia i nawet literatury, sztuki i kina) ta kultura zaczęła przenikać do nowego społeczeństwa, zupełnie innego, niż Żydzi i ich potomkowie z Londynu, Paryża, Nowego Jorku czy Moskwy. Członkowie „narodu żydowskiego" na świecie nie mówią ani nie czytają po hebrajsku, nie mają kontaktu z krajobrazami miejskimi czy wiejskimi Izraela, nie przeżywają bezpośrednio rozłamów, tragedii i radości izraelskiego społeczeństwa; nie potrafią nawet kibicować na ich boiskach piłkarskich, narzekać na podatki, ani ganić polityków, którzy jedynie rozczarowują „naród Izraela". Stosunek ideologii syjonistycznej do kultury izraelskiej jest więc dwuznaczny: była dzieckiem równocześnie kochanym i podziwianym, ale nie do końca prawowitym; bękartem, którego trzeba było wychować, nie przyglądając się zbytnio jego odmiennym cechom, fascynującym, lecz pozbawionym historycznych lub tradycyjnych podstaw. Te nowoczesne cechy, które inspirowały się tradycjami, jednocześnie odrzucając je, i zapożyczały elementy tożsamościowe z Zachodu i Wschodu, zacierając je, tworzyły nową i nieznaną symbiozę. Jak już mówiliśmy, trudno jest zdefiniować tę świecką kulturę jako żydowską. Oto trzy główne powody:

1. Przepaść, która ją odgradza od wszystkich form kulturowych religii żydowskiej, przeszłych czy teraźniejszych, jest zbyt głęboka;
2. Żydzi świata nie znają jej, nie uczestniczą w jej różnorodności i w jej rozwoju;
3. Nie-Żydzi mieszkający w Izraelu, czy są Palestyno-Izraelczykami, emigrantami rosyjskimi, czy pracownikami obcokrajowcami, lepiej znają jej niuanse niż Żydzi mieszkający

gdzie indziej na świecie i coraz aktywniej w niej uczestniczą (nawet jeśli zachowują swoją odrębność).

Syjonistyczni myśliciele zawsze baczyli, żeby nie nazywać tego nowego społeczeństwa izraelskiego „ludem" ani oczywiście „narodem". Podobnie, odwrotnie niż partia Bund, zawsze odmawiali określania wielkiej populacji jidysz jako specyficznego „ludu" Europy Wschodniej. Taki był ich stosunek do izraelskiej wspólnoty żydowskiej, która zaczynała przybierać cechy ludu, a nawet narodu według wszystkich kryteriów: języka, wspólnej kultury masowej, terytorium, gospodarki, suwerenności itd. Specyficzny historyczny charakter tego nowego ludu był ignorowany i systematycznie odrzucany przez jego założycieli i twórców. Był on traktowany przez syjonizm, ale również, trzeba przyznać, przez nacjonalistów arabskich, jako „nie-lud" i „nie-naród", a jedynie jako część światowego judaizmu szykującego się do drogi (lub inwazji, w zależności od punktu widzenia) ku Erec Jisrael (lub Palestynie).

Tymczasem głównym elementem jednoczącym judaizm na świecie – poza bolesnym doświadczeniem Holocaustu, który niestety nadaje pośrednio antysemityzmowi stałą rolą w definicji istoty żydostwa – pozostaje zubożała dawna kultura religijna (dyskretnie wspierana przez genetykę). Nigdy żadna żydowska kultura świecka, wspólna dla wszystkich Żydów, nie istniała na świecie i słynny argument „Chazon Ish", rabina Abrahama Isaiaha Karelitza, według którego „[żydowski świecki] wóz jest pusty", był i będzie prawdziwy. Jednak w swojej naiwności tradycjonalisty, rabin, specjalista od interpretacji Biblii, wierzył, że świecki wóz powinien się usunąć, by dać przejechać dobrze

wypełnionemu wozowi religii. Nie pojął idei nowoczesnego nacjonalizmu, który potrafił zorganizować na nowo ładunek pełnego wozu i skierować go na własną drogę.

Zarówno w takich państwach, jak Polska, Grecja lub Irlandia sprzed II wojny światowej lub nawet dzisiejsza Estonia czy Sri Lanka, jak i w syjonizmie odnajdujemy bardzo szczególną mieszankę etnocentrycznej ideologii narodowej i tradycyjnej religii, która w rzeczywistości była skutecznym instrumentem w rękach przywódców wymyślonej „wspólnoty etnicznej". Liah Greenfeld tak zdefiniował ten szczególny typ problematyki narodowej: „[...] religia nie jest już wyrazem objawionej prawdy i głębokiej wewnętrznej wiary, lecz zewnętrznym znakiem i symbolem wspólnej specyfiki. [...] Ważniejsze jest jednak, że gdy wartość religii wypływa głównie z tego zewnętrznego i materialnego działania, staje się ona cechą etniczną, stałym znakiem przynależności do wspólnoty. I jako taka odzwierciedla potrzebę, a nie osobisty wybór lub przyjęcie odpowiedzialności. Jest więc, w ostatecznym rozrachunku, odzwierciedleniem rasy"[504].

Pod koniec XX wieku, gdy etos i mit socjalistyczny ustąpią przed kapitałem wolnego rynku, potrzeba będzie więcej makijażu religijnego, by upiększyć fikcyjną „wspólnotę etniczną"; niemniej Izrael nie stał się jednak państwem wyznaniowym. Równocześnie ze wzrostem siły elementów religijnych w dynamice polityki izraelskiej, stawały się one bardziej nowoczesne; stały się po prostu bardziej nacjonalistyczne, ogólnie rzecz biorąc, a przede wszystkim bardziej rasistowskie. Brak rozdziału między państwem a rabinatem w Izraelu nigdy nie wynikał z potęgi

wiary. Głębokie i autentyczne podstawy religii z biegiem lat wręcz wykruszyły się. Ten brak rozdziału wynikał bezpośrednio, jak widzieliśmy, z wewnętrznej słabości wczesnego nacjonalizmu, który z braku innych możliwości zapożyczył od tradycyjnej religii i jej tekstów większość wyobrażeń i symboli, i z tego powodu jest obecnie ich zakładnikiem.

Izrael podobnie jak nie był w stanie określić swoich granic terytorialnych, tak nigdy nie zdołał jasno określić granic swojego narodu. Kryteria przynależności do żydowskiej „wspólnoty etnicznej" od samego początku były niepewne. Na początku swojego istnienia państwo Izrael paradoksalnie przyjęło, przynajmniej pozornie, definicję otwartą, według której każdy, kto uczciwie uważał się za Żyda, był jako taki traktowany. Podczas pierwszego spisu ludności, który miał miejsce 8 listopada 1948 roku, poproszono mieszkańców o wypełnienie kwestionariusza, w którym zaznaczali swoją narodowość i wiarę. Te deklaracje posłużyły jako podstawa do stworzenia rejestru cywilnego i w ten sposób młode państwo po cichu „zjudaizowało" wielu małżonków, którzy nie wyznawali wiary mojżeszowej. Jeszcze w 1950 roku zapisywano urodzenia na osobnych kartkach, bez oznaczenia narodowości ani wiary, ale wydrukowano ich dwa rodzaje: jedną po hebrajsku, drugą po arabsku. Wszyscy, którzy wypełniali kartkę po hebrajsku, byli potencjalnie Żydami[505].

W 1950 roku Kneset przegłosował „prawo powrotu". To była pierwsza ustawa, która sankcjonowała zasadę wymienioną w Deklaracji Niepodległości: „Każdy Żyd ma prawo imigrować do Izraela", chyba że „działa przeciwko ludowi żydowskiemu lub może zaszkodzić zdrowiu publicznemu i bezpieczeństwu

państwa”. Ustawa przyznająca automatycznie obywatelstwo beneficjantom prawa do powrotu została przegłosowana w 1952 roku[506].

Do końca lat czterdziestych XX wieku świat widział w Izraelu, i słusznie, państwo zapewniające schronienie prześladowanym i uchodźcom. Systematyczne mordowanie Żydów w Europie i eksterminacja ludu jidysz wywołały sympatię ogółu dla powstania państwa, które stanie się przystanią dla tych, co przeżyli. W latach pięćdziesiątych, po konflikcie izraelsko-arabskim, ale również z powodu wzrostu autorytarnej arabskiej ideologii narodowej, półreligijnej i raczej nietolerancyjnej, setki tysięcy Żydów arabskich zostało wyrzuconych z ich ojczyzny i straciło dach nad głową. Wszyscy nie mogli zamieszkać w Europie czy w Kanadzie i część z nich została zmuszona (może niektórzy tego pragnęli) do emigracji do Izraela. Państwo hebrajskie cieszyło się z tego i nawet próbowało ich przyciągnąć (choć z obawą i wyższością patrzyło na arabską kulturę, którą ci imigranci przywozili w swoich lichych bagażach). Ustawa dająca prawo do imigracji każdemu żydowskiemu uchodźcy, który był prześladowany lub uciskany z powodu swojej wiary lub pochodzenia, wydawała się słuszna w świetle tamtych wydarzeń. Dziś jeszcze taka ustawa nie byłaby sprzeczna z podstawowymi zasadami którejkolwiek demokracji liberalnej, gdyby znaczną część jej mieszkańców łączyła więź lub poczucie wspólnoty historycznej z ludźmi, którzy są przedmiotem dyskryminacji w innym kraju.

Ale prawo powrotu nie miało na celu nadanie Izraelowi statusu państwa-azylu dla wszystkich prześladowanych w przeszłości,

teraźniejszości i przyszłości z powodu uznania ich za Żydów przez tych, którzy ich nienawidzą. Gdyby taka była wola legislatorów, mogliby oprzeć prawo na podstawie humanistycznej, łączącej prawo do azylu z zaistniałym niebezpieczeństwem antysemityzmu. Prawo do powrotu i wynikające zeń prawo do obywatelstwa pochodzą w prostej linii z nacjonalistycznej „etnicznej" koncepcji świata i mają na celu wzmocnić od strony prawnej zasadę, że Państwo Izraela należy w praktyce do Żydów świata. Otwierając w parlamencie debatę, podczas której Ben Gurion oznajmił: „Izrael nie jest państwem żydowskim tylko dlatego, że większość jego obywateli to Żydzi. To jest państwo wszystkich Żydów, gdziekolwiek się znajdują i dla każdego Żyda, który tego pragnie"[507].

Każda osoba włączona do „ludu żydowskiego" – czy będzie to Pierre Mendès France, francuski premier w latach pięćdziesiątych, czy Bruno Kreiski, kanclerz Austrii w latach siedemdziesiątych, Henry Kissinger, amerykański sekretarz stanu czy kandydat demokratów na wice-prezydenta w 2000 roku Joe Lieberman – jest potencjalnym obywatelem państwa żydowskiego i ma prawo w nim zamieszkać, jeśli tylko ma na to ochotę. Zapewnia jej to na zawsze ustawa o prawie do powrotu. Nawet jeśli ten „członek ludu żydowskiego" jest pełnoprawnym obywatelem w jakiejś demokracji liberalnej i uczestniczy aktywnie w jej funkcjonowaniu albo został wybrany do służby państwowej, jest predestynowany, a nawet zobowiązany według zasady syjonizmu, do emigrowania do Izraela i stania się jego obywatelem. A nawet jeśli opuści kraj zaraz po przyjeździe, pozostanie jego obywatelem do końca życia.

Ten przywilej, który nie przysługuje bliskim nieżydowskich obywateli Izraela, powinien być uzupełniony o dokładną definicję prawowitego beneficjenta. Tymczasem ani w prawie do powrotu, ani w ustawie o obywatelstwie – wraz z ustawą o statusie Federacji Syjonistycznej i Żydowskiego Funduszu Narodowego z 1952 roku (oficjalnie zezwalającą na kontynuację ich działalności w państwie Izrael) – dzięki którym Izrael stał się państwem wszystkich Żydów na świecie, nie ma kryteriów jasno określających, kto może być uważany za Żyda według prawa. Przez pierwsze dziesięciolecie istnienia państwa nie zajmowano się tą praktyczną kwestią. Wydaje się, że powstające społeczeństwo, które potroiło liczbę swojej ludności, było zbyt zajęte tworzeniem wspólnych podstaw kulturowych dla masy emigrantów i problem „Jak stać się Izraelczykiem?" był o wiele bardziej palący.

Wycofanie się z Synaju po wojnie z 1956 roku ochłodziło jednak ślepy entuzjazm, który ogarnął społeczeństwo po zwycięstwie militarnym. W marcu 1958 roku, gdy opadła gorączka nacjonalistyczna, minister spraw wewnętrznych Israel Bar-Yehuda, typowy przedstawiciel syjonistycznej lewicy, wydał dekret, według którego „osoba twierdząca w dobrej wierze, że jest Żydem, zostanie zapisana jako taka, bez potrzeby dostarczenia dodatkowych dowodów swojego żydostwa"[508]. Nie trzeba było długo czekać na wściekłą reakcję przedstawicieli środowiska narodowo-religijnego. Szef rządu, David Ben Gurion, który doskonale wiedział, że nie można w państwie opartym na imigracji określać, kto jest Żydem, jedynie na podstawie czysto woluntarystycznej, szybko cofnął kłopotliwą decyzję swojego

laickiego ministra spraw wewnętrznych i powróciło niejasne status quo. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych przeszło w ręce obozu religijnego i, jak to było wcześniej, zapisywało jako Żydów tylko tych, którzy mieli matkę o uznanej żydowskiej „tożsamości".

Ekstremistyczny charakter syjonizmu, który pomału cementował prawa państwowe, ujawnił się cztery lata później. Oswald Rufeisen, bardziej znany jako brat Daniel, złożył w 1962 roku skargę w Najwyższym Trybunale Sprawiedliwości, żądając, by państwo uznało jego żydowską narodowość. Rufeisen urodził się w 1922 roku w Polsce w żydowskiej rodzinie i dołączył do młodzieżowego ruchu syjonistycznego. Podczas okresu nazistowskiego był odważnym partyzantem i uratował wielu Żydów. W pewnym momencie schronił się w klasztorze, aby uciec przed prześladowaniami, i przeszedł na chrześcijaństwo. Po wojnie przyjął święcenia kapłańskie i jako zakonnik wstąpił do zakonu karmelitów z zamiarem wyemigrowania do Izraela – gdzie dotarł w 1958 roku – gdyż pragnął dzielić los Żydów i uważał się za syjonistę[509]. Po zrezygnowaniu z polskiego obywatelstwa zabiegał o obywatelstwo izraelskie, opierając się na prawie do powrotu i argumentując, że choć był wyznania katolickiego, jego „narodowość" pozostawała żydowska. Jego prośba została odrzucona, zwrócił się więc do Najwyższego Trybunału, który orzekł stosunkiem czterech głosów do jednego, że Rufeisen nie może być uważany za Żyda według prawa. Otrzymał izraelski dowód osobisty, ale z adnotacją „narodowość: nieokreślona".

Zdrada wiary żydowskiej dla religii jezusowej wzięła ostatecznie górę nad biologicznym determinizmem. Orzeczono

w sposób kategoryczny, że nie ma narodowości żydowskiej bez otoczki religijnej. Etnocentryczny syjonizm potrzebował religijnej podpory, żeby ustalić główne kryteria swojej definicji, i świeccy sędziowie doskonale zrozumieli tę historyczno-narodową potrzebę. Ten werdykt wpłynął na pojęcie tożsamości w Izraelu, odmawiając jednostce prawa do samookreślenia w kwestii jej przynależności do ludu żydowskiego. Jedynie suwerenna władza żydowska mogła decydować o „narodowości" obywatela[510].

Pod koniec lat sześćdziesiątych definicja tożsamości żydowskiej znowu została poddana próbie. W 1968 roku komendant Benyamin Shalit wniósł skargę przeciwko Ministerstwu Spraw Wewnętrznych, które odmówiło uznania żydowskiej narodowości jego dwójki dzieci. Ich matka, w odróżnieniu od matki brata Daniela, nie była Żydówką. Shalit, szanowany oficer zwycięskiej armii, twierdził, że jego dzieci zostały wychowane jako Żydzi i chciały być traktowane jak pełnoprawni obywatele państwa „ludu żydowskiego". Na szczęście dla niego, pięciu z dziewięciu sędziów uznało, że jego dzieci są Żydami poprzez swoją narodowość, nawet jeśli nie były poprzez religię. Zakrawało to niemal na cud. To wyjątkowe orzeczenie natychmiast zbulwersowało całą scenę polityczną w Izraelu. Było to po zwycięskiej wojnie sześciodniowej z 1967 roku, kiedy to Izrael wziął pod swoje wojskowe „skrzydła" liczną nieżydowską ludność i opór przed mieszanymi małżeństwami jeszcze się nasilił. W 1970 roku, pod presją obozu religijnego, prawo powrotu zostało uzupełnione o pełną i dokładną definicję „autentycznego Żyda" według prawa religijnego: „Jest Żydem, ten kto się narodził z matki Żydówki lub się przechrzcił i nie jest przywiązany do

żadnej innej religii". Po dwudziestu dwóch latach wahań religia rabinacka i esencjalistyczny nacjonalizm doszły do porozumienia.

Oczywiście wielu świeckich zwolenników narodu wolałoby kryterium bardziej elastyczne lub bardziej „naukowe": na przykład posiadanie ojca Żyda (co stanowiłoby warunek wystarczający) lub jakiejkolwiek cechy genetycznej pozwalającej określić przynależność danej osoby do judaizmu. Tymczasem z braku bardziej ogólnych wskazówek lub bardziej ścisłych kategorii „naukowych", żydowska większość Izraela zaakceptowała werdykt prawa religijnego. Dla społeczeństwa lepsza była sztywna tradycja niż żałosna niejasność definicji specyfiki żydowskiej i przekształcenie Izraela w demokrację liberalną „taką jak inne", we własność wszystkich obywateli. Byli oczywiście Izraelczycy, którzy nie zgadzali się z tą kategoryczną definicją ich judaizmu. Jeden z nich po zmianie prawa powrotu zażądał, aby zmienić zapis w jego dowodzie osobistym z „Żyda" na „Izraelczyka".

George Rafaël Tamarin był wykładowcą pedagogiki na Uniwersytecie Tel Awiwu. Wyemigrował z Jugosławii do Izraela w 1949 roku i zadeklarował się jako Żyd. Jego żądanie z 1970 roku zmiany narodowości na „izraelską" wynikało z dwóch przyczyn. Po pierwsze, nowe kryterium definicji tożsamości żydowskiej stało się według niego „rasistowskie" i „wyznaniowe". Po drugie, od zaistnienia Państwa Izraela powstał naród izraelski, którego czuł się częścią. Minister spraw wewnętrznych nie przychylił się do jego żądania; Tamarin zwrócił się więc do Sądu Najwyższego. W 1972 roku jego żądanie zostało odrzucone

jednogłośnie przez sędziów, którzy postanowili, że musi zachować narodowość żydowską, ponieważ nie istnieje naród izraelski[511].

Co ciekawe, przewodniczący Sądu Najwyższego, Shimon Agranat, laureat Nagrody Izraela, nie zadowolił się oddaleniem skargi, opierając się na Deklaracji Niepodległości, lecz zbadał gruntownie temat, próbując wyjaśnić powód, dla którego istnieje naród żydowski, ale w żadnym wypadku izraelski. Słabe strony definicji narodu u Agranata, który z jednej strony opierał się wyłącznie na aspektach subiektywnych, a z drugiej nie godził się na zasadę indywidualnego wyboru, były symptomatyczne dla dominującej w Izraelu ideologii. Jako dowód istnienia narodowej tożsamości żydowskiej wymienił wzruszenie i łzy spadochroniarzy, którzy zdobyli Ścianę Płaczu. Świadczy to o tym, że większy wpływ na Agranata miały artykuły z gazet niż książki o historii i filozofii politycznej, co jednak mu nie przeszkodziło powoływać się na nie w uzasadnieniu swojego orzeczenia, jako dowodu własnej, wielkiej erudycji.

Pomimo kategorycznej i restrykcyjnej definicji Żyda w prawie powrotu, pragmatyczne potrzeby państwa były zbyt silne, żeby móc się obejść bez europejskiej imigracji. Po fali antysemityzmu w Polsce w 1968 roku do Izraela przybyło sporo rodzin, w których jeden ze współmałżonków nie był wyznania mojżeszowego.
W drugiej połowie XX wieku w ZSRR i w świecie komunistycznym, tak jak we wszystkich demokracjach liberalnych, było coraz więcej „mieszanych małżeństw", które ułatwiały proces asymilacji w różnych kulturach narodowych (co doprowadziło Goldę Meir, szefa rządu izraelskiego, do ogłoszenia

w 1972 roku, że Żyd poślubiający gojkę dołączał według niej do sześciu milionów ofiar nazizmu).

Ta pogłębiająca się „niebezpieczna" sytuacja zmusiła legislatorów do zrównoważenia ograniczonej definicji Żyda znacząco poszerzonym prawem do aliji – powrotu do Izraela. Artykuł 4A nowelizacji prawa, nazywany „artykułem wnuka", zezwolił nie tylko Żydom, lecz również ich dzieciom „nie-Żydom", ich wnukom i małżonkom, emigrować do Izraela. Wystarczało, żeby dziadek miał tożsamość żydowską, by jego potomkowie mogli otrzymać obywatelstwo izraelskie. Ten istotny paragraf otworzył drzwi wielkiej fali imigracji z początku lat osiemdziesiątych XX wieku po upadku reżimu sowieckiego. Z tej fali emigrantów, która nie miała żadnego wymiaru ideologicznego (Izrael zaczął już w latach osiemdziesiątych naciskać na Stany Zjednoczone, by zamknęły drzwi przed żydowsko-sowieckimi uchodźcami), ponad 30 procent nowo przybyłych nie mogło mieć wpisane w dowodzie narodowości żydowskiej.

Fakt, że blisko trzysta tysięcy imigrantów z miliona nie zostało uznanych za członków „ludu żydowskiego" (zjawisko nazywane w gazetach izraelskich „bombą z opóźnionym zapłonem asymilacji"), nie przeszkodził w dalszym wzmacnianiu etnocentrycznej tożsamości, które rozpoczęło się pod koniec lat siedemdziesiątych. Paradoksalnie, dojście do władzy partii Likud, kierowanej przez Menahema Begina, zintensyfikowało dwa procesy, które już wcześniej były widoczne w kulturze politycznej Izraela: liberalizację i etnicyzację.

Osłabienie syjonizmu socjalistycznego (wywodzącego się z Europy Wschodniej), który nie odznaczał się zbytnią tolerancją

ani pluralizmem, i dojście do władzy populistycznej prawicy, niecenionej przez większość izraelskich intelektualistów, usprawiedliwiły polityczną i kulturową konfrontację. Izrael zaczął się przyzwyczajać do regularnej zmiany władzy, czego nie zaznał przez pierwsze trzydzieści lat istnienia. Podobna zmiana dokonała się w sferze krytyki i kontestacji władzy. Wydarzenia z okresu wojny libańskiej z 1982 roku pokazały, że można protestować przeciwko rządowi w samym sercu walk i nie zostać okrzyczanym zdrajcą.

Powolny zanik syjonistyczno-socjalistycznego państwa opiekuńczego i wzmocnienie neoliberalizmu ekonomicznego równocześnie przyczyniły się do osłabienia przemożnego wpływu nadtożsamości państwowej. Gdy wszechmoc państwa narodowego przestaje być wartością, podtożsamości zastępcze, a szczególnie te etniczne i wspólnotowe, nabierają mocy. Jest to ogólnoświatowy proces, nie zarezerwowany wyłącznie dla Izraela; później będzie omawiany.

Choć kultura izraelska ugruntowywała się i rozwijała, pierwsze dwadzieścia „spokojnych" lat kontroli nad terytoriami zajętymi przez Izrael w 1967 roku osłabiło proces powstawania globalnej izraelskiej świadomości obywatelskiej. Polityka masowego osadnictwa na Zachodnim Brzegu i w Strefie Gazy, otwarcie prowadzona w ramach systemu apartheidu (choć rząd zachęcał do zaludniania zajętych obszarów, prawnie ich nie zaanektował, żeby nie być zmuszonym do przyznawania obywatelstwa ich mieszkańcom), przyczyniła się do powstania w tych regionach „demokracji panów żydowskich", subwencjonowanych i utrzymywanych przez państwo. Sytuacja ta wzmocniła poczucie

etnocentryzmu, nawet w obszarach względnie demokratycznych kraju.

Kolejny czynnik, który wpłynął na wzmocnienie podejścia esencjalistycznego, wykluczającego obcych z żydowskiego społeczeństwa, zwłaszcza w środowiskach tradycyjnych i nieuprzywilejowanych, to pojawienie się w Izraelu, a przede wszystkim w mediach, osobistości palestyńsko-izraelskich nowego rodzaju, które po raz pierwszy odważnie żądały prawa do uczestniczenia na równych prawach w życiu ich wspólnej ojczyzny. Obawa przed utratą przywilejów uzyskanych przez syjonistów, wynikających z „żydowskiego" charakteru państwa, jeszcze spotęgowała egocentryczny „etniczny" separatyzm wśród niższych warstw, szczególnie Żydów „wschodnich" i „rosyjskich", którzy nie zdążyli przejść wystarczająco głębokiego procesu akulturacji (wzrost dochodów, jak wiadomo, sprzyja procesowi integracji kulturowej). Poczuli się zagrożeni coraz częściej wyrażanymi przez przedstawicieli społeczności arabskiej żądaniami egalitaryzmu.

„Żydowski i demokratyczny" – oksymoron?

Liberalizacja i etnicyzacja lat osiemdziesiątych przyczyniły się między innymi do powstania nowej partii, bardziej radykalnej w swojej krytyce niż tradycyjna partia komunistyczna, która dotąd broniła żądań arabskich, i stanowiącej o wiele większe wyzwanie dla polityki tożsamościowej Państwa Izraela. Członkowie Postępowej Listy na rzecz Pokoju, kierowanej przez

Muhammada Miarriego, zaczęli wyrażać innego typu krytykę samej natury Państwa Izraela i pojawiły się głosy wzywające do „desyjonizacji". To był jedynie sygnał zapowiadający zmiany i nowa partia nie została dopuszczona do wyborów, tak jak lista skrajnej prawicy rabina Meira Kahane, przez komisję do spraw wyborów Knesetu. Orzeczenie Sądu Najwyższego, który stał się bastionem izraelskiego liberalizmu, unieważniło tę podwójną decyzję i obie listy zostały dopuszczone w wyborach.

Inaczej niż poprzednie ruchy palestyńskie, jak Al-Arde w latach sześćdziesiątych i Synowie Wioski w latach siedemdziesiątych, partia ta, której drugim kandydatem na liście był generał rezerwy Mattityahu Peled, otrzymała dwa mandaty w parlamencie. Nowy Kneset zareagował na ten względny sukces propozycją nowelizacji ustawy o Knesecie, która została przyjęta w 1985 roku imponującą większością głosów i bez głosu sprzeciwu[512]. Artykuł 7A stanowił po raz pierwszy explicite, że nie będą dopuszczane do udziału w wyborach do izraelskiego parlamentu partie, w których programie będzie się znajdował jeden z trzech następujących elementów: „(1) negacja istnienia państwa Izrael jako państwa narodu żydowskiego; (2) odrzucenie charakteru demokratycznego państwa; (3) zachęta do rasizmu".

Pomimo nowego prawa, ostatecznie Postępowa Lista nie została odrzucona, znowu dzięki interwencji Sądu Najwyższego. Później pojawiły się inne arabskie partie, które nie łamały bezpośrednio prawa, ale sprzeciwiały się polityce izraelskiej, podważając naturę państwa. Całe pokolenie palestyńskich intelektualistów, zbyt młodych, żeby przeżyć Nakba (wygnanie palestyńskie z 1948 roku) i reżim wojskowy od 1948 do 1966, pokolenie, które przeszło

proces izraelizacji poprzez przyjęcie kultury hebrajskiej obok własnej arabskiej, zaczęło wyrażać coraz pewniejszym głosem niezadowolenie z powodu sytuacji politycznej, pozornie prostej: państwo, w którym się urodzili, którego stanowili jedną piątą ludności i którego, pod względem formalnym, byli pełnoprawnymi obywatelami, twierdziło otwarcie, że należy nie do nich, lecz do ludu, którego większość nadal mieszka po drugiej stronie oceanu.

Ważną postacią w tym proteście przeciwko żydowskiemu ekskluzywizmowi był pisarz Anton Shammas. Ten wybitny dwujęzyczny intelektualista, autor pasjonującego dzieła po hebrajsku na temat podzielonej tożsamości narodowej, mówił o polityce w nowy sposób. W skrócie: bądźmy wszyscy wielokulturowymi Izraelczykami, wytwórzmy wspólną nadtożsamość narodową, która nie wymaże naszych rdzennych kultur, lecz doprowadzi w przyszłości do symbiozy między obywatelami żydowskimi i arabskimi tego samego państwa[513]. A.B. Yehoshua, jeden z najważniejszych pisarzy izraelskich i zdeklarowany przedstawiciel lewicy syjonistycznej, natychmiast odrzucił to zaproszenie z typową pewnością siebie: Izrael miał pozostać państwem rozproszonego ludu żydowskiego, a nie stać się państwem wszystkich swoich obywateli. „Prawo powrotu jest podstawą moralną syjonizmu" i należy odrzucić każdą niebezpieczną propozycję podwójnej tożsamości wewnątrz Państwa Izraela. Słynny pisarz z Hajfy był przerażony myślą, że stanie się Żydo-Izraelczykiem (tak jak pogardliwie nazywa się Żydo-Amerykanów). Chciał być stuprocentowym Żydem, „bez myślnika", a jeśli się to nie podoba „nowym Izraelczykom", jak

Anton Shammas, to niech się pakują i ruszają do przyszłego palestyńskiego państwa narodowego[514].

Prawdopodobnie był to ostatni raz, kiedy znany intelektualista palestyńsko-izraelski zaproponował wspólne życie kulturalne w jednej pluralistycznej demokracji liberalnej. Negatywne reakcje izraelskiej lewicy syjonistycznej i ludowa Intifada, która wybuchła w 1987 roku, sprawiły, że tego typu propozycje stały się jeszcze rzadsze. Choć izraelscy Palestyńczycy coraz bardziej identyfikują się z walką wyzwoleńczą pozbawionych praw arabskich mieszkańców z terytoriów okupowanych po 1967 roku, to jednak nie żądają separacji terytorialnej. Niemniej duma z uciskanej kultury palestyńskiej i chęć zachowania jej za wszelką cenę doprowadziła wielu z nich do domagania się przekształcenia Izraela w demokrację wielospołeczną lub wielokulturową. Ich wspólnym żądaniem jest uznanie ich praw do Państwa Izraela, na równi z żydowskimi współobywatelami, żeby mogli się z nim identyfikować.

Kwestia „państwa ludu żydowskiego” szybko stała się paląca. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku, gdy różne środowiska intelektualne zaczęły pasjonować się coraz bardziej modną polemiką postsyjonistyczną, definicja państwa stała się jednym z kluczowych zagadnień. W przeszłości antysyjonizm był uważany za negację samego istnienia Państwa Izraela, a program minimalny wszystkich syjonistów zakładał dalsze istnienie państwa wyłącznie dla Żydów świata. Natomiast postsyjonizm popierał uznanie granic Państwa Izraela z 1967 roku, ale jednocześnie zdecydowanie żądał przekształcenia go we wspólnotę wszystkich obywateli.

Roszczenie Żydów do wyłącznych praw własności do Państwa Izraela wzmogło się równocześnie ze stopniowym rozpadem mitu terytorialnego o przynależności całej „ziemi Izraela" do „ludu żydowskiego" (po podpisaniu porozumień z Oslo w 1993 roku i później jeszcze, po wybuchu drugiej Intifady w 2000 roku). Znaczna część dawnej, nastawionej terytorialnie prawicy stała się mocno etnocentryczna i rasistowska, a obóz centro-liberalny zaczął się koncentrować na syjonistycznym punkcie widzenia i próbował się legitymizować prawnie i filozoficznie.

W 1988 roku przewodniczący Sądu Najwyższego i laureat Nagrody Izraela Meir Shamgar oświadczył, że „istnienie państwa Izrael jako państwa narodu żydowskiego nie podważa jego demokratycznej natury, tak jak francuskość Francji nie stoi w sprzeczności z jej demokratyczną naturą"[515]. To bezpodstawne porównanie (jak wiadomo, wszyscy nowi i starzy obywatele francuscy są uważani za Francuzów i żaden obywatel niefrancuski nie jest uważany za utajonego posiadacza obywatelstwa francuskiego) stało się punktem wyjścia procesu legislacyjnego, któremu towarzyszył cały wachlarz ciekawych pomysłów.

Już w 1992 roku dwa podstawowe akty prawne państwa – „Poszanowanie i wolność człowieka" oraz „Wolność wykonywania zawodu" – odnosiły się do charakteru „żydowskiego i demokratycznego" Państwa Izraela. W myśl ustawy o partiach, przegłosowanej tego samego roku, partia negująca istnienie Izraela jako państwa żydowskiego i demokratycznego nie będzie mogła brać udziału w wyborach[516]. Paradoksalnie, nie można już było przekształcić państwa żydowskiego w demokrację izraelską

metodami demokratyczno-liberalnymi. Niebezpiecznym aspektem tej legislacji był fakt, że nie precyzowała ona, co powoduje, że państwo – suwerenne polityczne ciało, które powinno służyć wszystkim jego obywatelom – staje się „żydowskie", ani co może mu zagrozić lub zlikwidować je jako takie.

Profesor Sammy Samooha, socjolog z Uniwersytetu w Hajfie, metodycznie objaśnił problemy i anomalię demokracji definiującej samą siebie jako żydowską. W 1990 roku zapożyczył od Juana José Linza, socjologa polityki z Uniwersytetu Yale, pojęcie „demokracji etnicznej" i zastosował je do Izraela[517]. Samooha rozwijał i doskonalił przez lata swoje nowatorskie podejście, a Izrael umieścił na dole hierarchii ustrojów demokratycznych. Metodycznie porównując Izrael do demokracji liberalnych, republikańskich, wielospołecznych i wielokulturowych, doszedł do wniosku, że nie pasuje on do żadnej z nich. Izrael znajduje się więc w kategorii ustrojów, które mogą być określone jako „demokracje niepełne" lub „gorszego gatunku" wraz z takimi państwami, jak Estonia, Litwa czy Słowacja.

Demokracja liberalna uosabia całe społeczeństwo, które istnieje w jej ramach na podstawie całkowitej równości między obywatelami, niezależnej od ich pochodzenia lub kultury. Służy głównie jako strażnik praw i obowiązków; jej wpływ na wybory kulturowe obywateli jest słaby i możliwie najmniejszy (większość państw anglosaskich i skandynawskich zbliża się, choć w różnym stopniu, do tego modelu). Demokracja republikańska przypomina ten pierwszy model, jeśli chodzi o całkowitą równość między obywatelami, ale bierze o wiele bardziej aktywny udział w kulturowym tworzeniu wspólnot narodowych. Tego typu

państwo okazuje mniejszą tolerancję dla podtożsamości kulturowych i usiłuje je zintegrować z globalną narodową kulturą; Francja jest tego najlepszym przykładem. Demokracja wielospołeczna oficjalnie uznaje różne grupy kulturowe i językowe i sprzyja ich całkowitej autonomii, zapewniając im proporcjonalną reprezentację w ustroju politycznym wraz z prawem veta w stosunku do decyzji wspólnych – Szwajcaria, Belgia i Kanada stosują ten model. Natomiast demokracja wielokulturowa w mniejszym stopniu instytucjonalizuje różnorodność kulturową, równocześnie szanując ją. Dba, by nie naruszyć integralności różnych grup i przyznaje zbiorowe prawa mniejszościom narodowym, nie próbując im narzucić dominującej kultury. Wielka Brytania i Holandia mogą służyć za przykład. Różne ustroje z tego katalogu mają jeden wspólny element: uważają się, nawet jeśli obok hegemonicznej grupy kulturowej i językowej istnieją wspólnoty mniejszościowe, za przedstawicieli wszystkich obywateli państwa.

Dla Samooha Izraela nie można zaklasyfikować do żadnej z tych grup, gdyż nie uważa się on za polityczne wcielenie żyjącego w jego granicach społeczeństwa obywatelskiego. Syjonizm jest nie tylko oficjalną ideologią, która doprowadziła do stworzenia państwa żydowskiego, ale ponadto obywatele tego państwa są zobowiązani wprowadzać w życie jego zamysły po wieczne czasy. Istnieje przecież pewien rodzaj izraelskiej jednostki demokratycznej w granicach z 1967 roku, która respektuje prawa obywatelskie, wolność słowa i zgromadzeń i w której odbywają się wolne wybory. Jednak brak podstawowej

równości obywatelskiej i politycznej odróżnia ją od wszystkich typów demokracji na Zachodzie.

Przedstawiony przez Samooha model pociąga za sobą oczywiście zasadniczą krytykę Izraela i to pomimo jego wysiłków, by nie oceniać w sposób zbyt normatywny. Tymczasem wnioski polityczne tego socjologa z Hajfy były o wiele bardziej umiarkowane, niż można się spodziewać po jego odważnej krytyce. Według niego mało realne jest, by Izrael stał się wspólnotą obywateli. Najbardziej prawdopodobną perspektywą, jego zdaniem, jest ulepszona demokracja etniczna, w której ekskluzywistyczny rdzeń pozostaje, ale dyskryminacja jest mniejsza: „Najlepszym wyjściem dla izraelskich Arabów byłaby oczywiście demokracja wielospołeczna, to znaczy dwunarodowe państwo; jednak opór Żydów przez taką opcją, która unicestwiłaby ideę państwa żydowskiego, jest całkowity i wprowadzenie jej w życie byłoby straszną niesprawiedliwością dla większości ludności”[518].

Można się zgodzić, bądź nie, ze schematem koncepcyjnym Samooha (demokracja wielospołeczna taka jak Szwajcaria nie do końca jest państwem wielonarodowym) albo z jego twierdzeniem, że zlikwidowanie dyskryminacji wobec zdominowanej mniejszości okaże się „straszną niesprawiedliwością” wobec dominującej większości. Nie można jednak negować wagi podstawowej zasługi badacza z Hajfy: jako pierwszy izraelski naukowiec otworzył puszkę Pandory polityki tożsamościowej kraju. W sposób oczywisty brakowało analiz teoretycznych w tej dziedzinie i esej Samooha wprowadził wyjątkowo istotne podejście krytyczne. Naturalnie, jego inicjatywa wywołała wiele reakcji, zarówno ze

strony narodowych intelektualistów, jak i krytycznie nastawionych postsyjonistycznych i izraelsko-palestyńskich badaczy[519].

W odpowiedzi na wyrzuty Samooha, ale bardziej na „żydowską" legislację z początku lat dziewięćdziesiątych, izraelska inteligencja, zarówno tradycyjna, jak i liberalna, zmobilizowała się, by udowodnić normalność demokracji w ich kraju. Przedstawione poniżej opinie są najbardziej symptomatyczne z całego ich spektrum. I to wcale nie przypadek, że wszyscy ich autorzy byli laureatami Nagrody Izraela. Ta cenna oznaka uznania jest przyznawana przez państwo żydowskie jego elicie literackiej i naukowej, co służy podkreśleniu jego koncepcji świata. Laureaci Nagrody Izraela stanowią dominujący element na scenie kulturalnej kraju i ich opinie są esencją ideologii narodowej i odzwierciedlają jej współczesną naturę.

Na przykład dla Eliezera Schweida, profesora „myśli żydowskiej" z Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, nie ma żadnej wewnętrznej sprzeczności w wyrażeniu „państwo żydowskie i demokratyczne". Izrael powstał, żeby „oddać ludowi żydowskiemu podstawowe prawa demokratyczne, których mu odmawiano przez całe pokolenia wygnania [...]. Nie ma żadnego instytucjonalnego powodu, by lud żydowski rezygnował z tego prawa w państwie, które sobie zbudował własnymi rękoma, w które zaangażował wielką energię twórczą, za które przelał krew, gdzie stworzył gospodarkę, społeczeństwo i kulturę". Dla Schweida wszelkie dyskusje na temat sprzeczności między judaizmem a demokracją są bezpodstawne, gdyż „źródła etyczne służące za podstawę prawom człowieka i umowie społecznej, która

tworzy konstytucyjną demokrację, mają swoje korzenie w religii żydowskiej i żydowskiej ideologii narodowej”[520]. Ponadto, jego zdaniem, jeśli Izrael nie jest państwem ludu żydowskiego, jego istnienie nie ma już sensu.

Shlomo Avineri, profesor nauk politycznych na Uniwersytecie Hebrajskim i dawny dyrektor generalny w Ministerstwie Spraw Zagranicznych Izraela, uważa, że Izrael jako „państwo żydowskie” było o wiele lepsze niż Republika Francuska, która absorbuje tożsamości i powoduje ich zanik. Izrael przypomina, poprzez swoją tolerancyjną naturę, Wielką Brytanię, a nawet ją przewyższa w licznych dziedzinach. Na przykład zakaz małżeństw cywilnych i zachowanie małżeństw w ramach wspólnoty, tak jak za czasów reżimu osmańskiego, jak również oddzielnej edukacji, pokazuje de facto istnienie w Izraelu znacznej autonomii kulturowej obywateli nieżydowskich: „Choć tego nigdy nie postanowił, Izrael uznaje równość praw swoich arabskich obywateli, nie tylko jako jednostek, ale też jako grupy”[521]. Dlatego też, według Avineriego, państwo żydowskie może zachować wszystkie swoje symbole – flagę, hymn i prawa żydowskie, zwłaszcza prawo powrotu, które nie różni się od innych praw imigracyjnych – i legalnie oddzielać większość żydowską od mniejszości, która żyje u jej boku, pozostając wartościową demokracją wielokulturową. Jego sytuacja nie różni się od czołówki państw liberalnych świata.

Jako profesor nauk politycznych, nawet jeśli specjalizował się w filozofii niemieckiej, Avineri z całą pewnością musiał znać orzeczenie amerykańskiego Sądu Najwyższego z 1954 roku (Brown v. Board of Topeka), że *separate but equal* nie może być

tożsame z *equal*, jest więc sprzeczne z czternastą poprawką Konstytucji amerykańskiej, która mówi, że wszyscy obywatele amerykańscy są równi. Ta historyczna decyzja, która zachęciła do walki na rzecz równości obywatelskiej i przyczyniła się do wprowadzenia trwałej zmiany w całej polityce tożsamościowej w Stanach Zjednoczonych, nie przeniknęła do świadomości tego syjonistycznego erudyty żyjącego w Jerozolimie – „zjednoczonej" stolicy, w której dziesiątki tysięcy Palestyńczyków przyłączonych do Izraela w 1967 roku zostały stałymi rezydentami, lecz nie mają prawa wzięcia udziału w wyborach, inaczej mówiąc, do swojego suwerennego prawa obywatelskiego.

Tak samo Asa Kasher, profesor filozofii z Uniwersytetu w Tel Awiwie i laureat Nagrody Izraela za wkład w dziedzinę badań nad etyką, uważa, że Izrael nie różni się od najbardziej zaawansowanych demokracji na świecie i nie ma żadnej sprzeczności pomiędzy słowami „żydowskie" i „demokratyczne". Według niego problem demokratycznego państwa narodowego wcale nie jest typowy jedynie dla Izraela: „Są Baskowie w Hiszpanii, Fryzowie w Holandii i Korsykanie we Francji. Z takiego punktu widzenia Państwo Izraela, gdzie żyje około 20 procent osób należących do innego ludu, nie jest wcale wyjątkiem"[522]. Państwo Izrael jest demokratyczne „w swoim praktycznym ideale" i bezcelowe jest żądanie, by stało się państwem wszystkich obywateli. Z pewnością poczucie przynależności do większości jest inne niż do mniejszości, ale taka jest natura współczesnych narodów.

Na to wygląda, że Asa Kasher, pomimo swojej erudycji, nie wiedział, że choć kastylijski język i kultura są dominujące

w Hiszpanii, państwo iberyjskie należy do wszystkich Hiszpanów, czy są oni Kastylijczykami, Katalończykami, Baskami, czy innymi. Gdyby rząd hiszpański ośmielił się zadeklarować, że Hiszpania jest państwem Kastylijczyków, a nie wszystkich Hiszpanów, szybko utraciłby władzę. Francja uważa Korsykanów za pełnoprawnych Francuzów pomimo istnienia mniejszości mieszkańców wyspy, których to nie satysfakcjonuje. Republika Francuska nie uważa się za własność jedynie obywateli katolickich zamieszkujących na kontynencie, lecz także mieszkańców korsykańskiej wyspy, tak jak francuskich żydów, francuskich protestantów, a nawet muzułmanów. Dla mieszkającego w Izraelu żydowskiego filozofa „drobna" różnica tego typu w definicji narodu nie jest warta uwagi. W jego oczach „demokracja ludu żydowskiego" jest podobna, ze względu na swoją wysoką moralność, do każdego społeczeństwa europejskiego.

Pośród licznych prób teoretycznej legitymizacji istnienia Izraela jako państwa demokratycznego należącego do „ludu żydowskiego", należy zwrócić uwagę na te, które mają podłoże prawnicze. W momencie gdy słowo „żydowskie" pojawiło się po raz pierwszy w słownictwie podstawowych aktów prawnych, sędziowie i profesorowie prawa poczuli się zobowiązani do sporządzenia szczegółowych i uzasadnionych mów obrończych nowej tendencji legislacyjnej. Wylano morze atramentu, by udowodnić sceptykom, że państwo może uznać tradycję żydowską, zarazem traktując nie-Żydów w sposób całkowicie egalitarny. Czytając ich teksty, można jednak odnieść wrażenie, że ta „równość" przypomina raczej obojętność.

Dla Haima Cohena, honorowego wiceprzewodniczącego Sądu Najwyższego i byłego ministra sprawiedliwości, sprawy są jasne: „Geny przodków naszych przodków są zakorzenione w nas, czy tego chcemy, czy nie. Szanujący się człowiek chce wiedzieć nie tylko, jak żyje i dokąd zmierza, lecz również skąd pochodzi. Dziedzictwo Izraela, w najbardziej szerokim znaczeniu, jest spuścizną, którą państwo otrzymało z samej jego natury i poprzez nią powstało państwo żydowskie”[523].

Te słowa nie świadczą, że Haim Cohen jest rasistą. Zawsze był liberalnym sędzią (wyraził nawet woluntarystyczną opinię mniejszościową podczas sprawy Rufeisena) i zawsze wiedział, że „ciągłość biologiczno-genetyczna jest zjawiskiem bardziej niż wątpliwym”[524]. Jednak gdy próbował dokładnie zdefiniować niereligijne żydostwo państwa, stwierdził: „Tożsamości żydowskiej nie można podsumować łańcuchem biologiczno-genetycznym: długotrwałość duchowa i kulturowa jest o wiele ważniejsza. Dzięki pierwszej Izrael jest państwem Żydów, druga sprawia, że jest to państwo żydowskie. Nie ma sprzeczności między tymi dwiema tożsamościami: one się uzupełniają, a może nawet są od siebie zależne i wzajemnie się warunkują”[525].

Prawdopodobnie z powodu tej relacji sędzia Cohen włączył w tę ciągłość żydowską oraz w żydowskie dziedzictwo nie tylko *Biblię*, *Talmud* i legendy talmudyczne, lecz również dzieła Spinozy, filozofa, który, jak wiadomo, opuścił łono judaizmu i został zeń z tego powodu wyrzucony. Pracowite wybiegi Cohena mające na celu określenie natury demokracji żydowskiej nie biorą pod uwagę 20 procent obywateli arabskich i nawet tych 5 procent skrzętnie

zapisanych przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych jako nie-Żydów, którzy w większości mówią po hebrajsku i płacą podatki.

Były przewodniczący Sądu Najwyższego, Aaron Barak, również jest uważany, tak jak Haim Cohen, za jednego z najbardziej liberalnych sędziów i najbardziej wykształconych w historii izraelskiego sądownictwa. W 2002 roku, zwracając się do uczestników trzydziestego czwartego Kongresu Syjonistycznego, postanowił mówić o „wartościach Izraela jako państwa żydowskiego i demokratycznego”[526]. Jakie są żydowskie normy państwa? Mieszanka elementów wywodzących się z tradycyjnego prawa żydowskiego oraz syjonizmu. Świat żydowskiego dogmatu jest „bezkresnym morzem”. Natomiast świat syjonizmu składa się z języka, symboli narodowych, flagi, hymnu narodowego, prawa powrotu, lecz również z „państwa, które odzyskuje państwowe ziemie dla Żydów”. Jakie są wartości demokratyczne? Podział władzy, państwo prawa i poszanowanie praw człowieka, w tym mniejszości. Należy szukać syntezy i równowagi pomiędzy tymi dwiema grupami wartości: „Udzielanie Żydom prawa do imigracji do Izraela nie pociąga za sobą dyskryminacji nie-Żydów. Oznacza uznanie inności. Ci, którzy mieszkają w granicach naszego narodowego domu, mają prawo do równości, bez względu na ich religię i narodowość”[527]. Dlatego sędzia Barak, bardziej świadomy od innych prawników, uważając, że pojęcie równości znajduje się w sercu współczesnej demokracji, walczył o stosowanie prawa wobec mniejszości arabskiej.

Jak prawo działa w tym „domu”, gdy jedną z wartości jest „wykup ziemi dla Żydów”? Były sędzia Sądu Najwyższego, wybitny prawnik, proponuje rozwiązania, których jednak nie

uznał za stosowne przedstawić gościom Kongresu Syjonistycznego w Jerozolimie. Uczestnicy nie powinni być zaskoczeni. Ten demokratyczny sędzia już wcześniej zdefiniował w następujący sposób charakter swojego państwa: „Państwo żydowskie jest państwem, dla którego osiedlanie się Żydów na wsi i w miastach jest najważniejsze [...]. Państwo żydowskie to państwo, gdzie prawo hebrajskie odgrywa ważną rolę, a małżeństwa i rozwody są regulowane przez prawo biblijne”[528]. Innymi słowy, dla Aarona Baraka, liberalnego i świeckiego sędziego, Izrael jest żydowski, głównie dzięki takim projektom, jak słynna „judaizacja Galilei”, idealnie wpisująca się w ogół praw ustanawiających segregację między Żydami i nie-Żydami w tym regionie.

Daniel Friedmann, choć nie był sędzią, został mianowany ministrem sprawiedliwości przez premiera Ehouda Olmerta. Przedtem zajmował stanowisko profesora prawa na Uniwersytecie Tel Awiwu. W odpowiedzi na artykuł napisany po śmierci trzynastu izraelskich Palestyńczyków podczas zamieszek (nie zbrojnych) w 2000 roku, wyraził zaskoczenie, że „istnieje element nierówności w samej definicji państwa jako państwa żydowskiego”[529]. Większość państw ma przecież charakter narodowy; dlaczego miałby on być zakazany w Izraelu? W czym Izrael różni się od Anglii? „W Anglii są mniejszości żydowskie i muzułmańskie, które cieszą się pełnią praw. Nie mogą oczywiście narzekać, że Anglia jest państwem Anglików, że dominująca religia to chrześcijaństwo, że dynastia królewska, symbol Anglii, jest związana z Kościołem anglikańskim, a językiem dominującym, jedynym urzędowym jest angielski. Mniejszości nie mają prawa żądać intronizacji króla żydowskiego,

ani muzułmańskiego, tak jak nie mogą żądać równego statusu dla innego języka”[530].

Zdaje się, że nie można wymagać od izraelskiego profesora prawa, który usiłuje udowodnić, że jego kraj jest wzorem demokracji, by posługiwał się bardziej precyzyjną terminologią. Prawdą jest, że wyraz „Anglia” często jest używany jako synonim „Wielkiej Brytanii”, lecz w złożonej debacie na temat narodu i ideologii narodowej tego typu niedbalstwo pojęciowe jest nie do przyjęcia. Od 1707 roku Anglia nie jest, jak wiadomo, państwem suwerennym, lecz stanowi wraz ze Szkocją, Walią i Irlandią Północną (od 1801 roku) część Zjednoczonego Królestwa Wielkiej Brytanii. Oczywiście przeszłość historyczna i kulturowa królestwa jest kościelna, lecz „chrześcijańska Anglia” nie miesza się do wyborów indywidualnych Żyda mieszkającego w jej granicach: ma on prawo poślubić szkocką chrześcijankę, a „nawet”, o zgrozo, muzułmankę pakistańskiego pochodzenia. Nie trzeba dodawać, że Wielka Brytania nie jest państwem wszystkich anglikanów świata, tak jak państwo Żydów profesora Friedmanna. Natomiast warto podkreślić, że „Anglia” nie jest państwem Anglików, nawet jeśli dominuje tam język angielski. Prawdą jest, że Żyd nie może zostać królem Anglii, ale również nie może nim zostać chrześcijanin angielski, który nie należy do rodziny królewskiej. Jak by nie było, władza w Wielkiej Brytanii od dawna nie należy już do króla, lecz do parlamentu i dlatego Michael Howard, syn żydowskich imigrantów z Rumunii, szef Partii Konserwatywnej, mógł próbować na początku XXI wieku, co prawda bez wielkiego sukcesu, zostać premierem rządu brytyjskiego, zamiast wyjechać do Izraela.

Wielka Brytania jest państwem wszystkich swoich obywateli: Anglików, Szkotów, Walijczyków, Irlandczyków, imigrantów muzułmańskich, którzy uzyskali obywatelstwo, a nawet ortodoksyjnych Żydów, którzy uznają wyłącznie władzę niebios. Wobec prawa, wszyscy są pełnoprawnymi Brytyjczykami, a Zjednoczone Królestwo należy do wszystkich swoich obywateli. Gdyby Anglia zadekretowała, że jest państwem Anglików, tak jak Izrael jest państwem Żydów, Szkoci i Walijczycy pierwsi zaczęliby domagać się odłączenia od Zjednoczonego Królestwa, zanim pakistańscy imigranci wyszliby na ulicę, by protestować. Odwrotnie niż Izrael, Wielka Brytania jest państwem wielokulturowym, gdzie duże mniejszości takie, jak Szkoci i Walijczycy, cieszą się od dawna wyjątkową autonomią. Ale dla Daniela Friedmanna „miejscowi" izraelscy Arabowie bardziej przypominają nowych imigrantów niż Szkotów i Walijczyków od dawna obecnych w „Anglii".

Można by podać całą listę specjalistów prawa, którzy zmobilizowali się w obronie zasady „państwa ludu żydowskiego". Wymieńmy ostatniego, autora obszernego opracowania tematu, które napisał wraz z historykiem. Amnon Rubinstein, również profesor prawa, były minister edukacji, wydał w 2003 roku wraz z Aleksandrem Yakobsonem dzieło, które może być uważane za najpoważniejszą opublikowaną po dzień dzisiejszy krytykę postsyjonizmu: *Izrael i narody*[531].

Rubinstein i Yakobson nie byli zadowoleni z funkcjonowania „żydowskiej demokracji". Nie tylko jawnie wypowiadali się za rozszerzeniem praw człowieka i równości w Izraelu, lecz ich argumentacja opierała się całkowicie na uniwersalnych normach.

Jednak równocześnie byli kategoryczni: nie ma sprzeczności między pojęciami „żydowskie” a „demokratyczne” w definicji Państwa Izraela. Problemy Izraela mieszczą się w ramach norm „wolnego” świata, trzeba je po prostu sensownie uregulować przez ulepszenie sposobu rządzenia i aktów podstawowych. Autorzy startują od zgodnego postulatu: każdy lud dysponuje prawem do samookreślenia, więc „lud żydowski” również. Ponadto, nie istnieje państwo całkowicie neutralne pod względem kulturowym, dlatego nie ma powodu, by żądać od państwa Izrael, by miało tę cechę.

Dla Rubinsteina i Yakobsona, skoro ONZ uznała w 1947 roku prawo Żydów do samookreślenia, musi ono być zachowane dopóty, dopóki ostatni Żyd nie postanowi powrócić do Izraela. Nie żądają oczywiście tego prawa dla ludu żydowsko-izraelskiego, który powstał na Bliskim Wschodzie, gdyż dla nich taki lud nie istnieje. Ale rzeczywistość jest ciężka dla syjonistycznych prawników: w XXI wieku nie ma już Żydów nie mogących opuścić kraju, w którym mieszkają, a jednak, prócz nielicznych wyjątków, zdecydowanie odmawiają wykorzystania swojego prawa do narodowej suwerenności. Trend migracyjny odwrócił się i w chwili, gdy są pisane te strony, więcej ludzi opuszcza Izrael niż puka do jego drzwi[532].

Wielkim plusem dzieła Rubinsteina i Yakobsona, w porównaniu do tekstów innych prawników i myślicieli syjonistycznych, jest fakt, że autorzy zdawali sobie sprawę, iż Izraela nie można porównywać z innymi zachodnimi demokracjami liberalnymi. Dlatego w książce znajdują się głównie analogie do krajów Europy Wschodniej. Autorzy z widoczną przyjemnością przedstawiają

czytelnikowi koncepcje narodowościowe prawicy na Węgrzech, w Irlandii i w Grecji przed reformą konstytucji, w Niemczech przed latami dziewięćdziesiątymi XX wieku, lub w Słowenii przed rozpadem Jugosławii. Po przeczytaniu przykładów usprawiedliwiających politykę etnocentryczną Państwa Izraela kusi, by zadać pytanie: czy autorzy dzieła byliby gotowi, jako Żydzi, żyć w jednym z tych państw Europy Wschodniej, które podają za przykład, czy też woleliby zostać obywatelami bardziej normatywnego państwa demokratyczno-liberalnego?

W całej książce rzeczywista i głęboka więź Żydów z Izraelem jest opisana jako świadomość narodowa. Brak rozróżnienia pomiędzy pragnieniem suwerenności narodowej, z jednej strony, a więzią opartą głównie na bolesnych wspomnieniach i na postreligijnej wrażliwości podtrzymującej tradycję z drugiej, odbija się negatywnie na tej pracy. Gorliwi autorzy nie zdają sobie niestety sprawy, że tożsamości narodowej nie można sprowadzić do czystego poczucia przynależności do jakiejkolwiek wspólnoty. Nie jest to wyłącznie poczucie solidarności i wspólnego interesu, inaczej protestanci albo też miłośnicy kotów mieliby własne państwo. Świadomość narodowa jest przede wszystkim pragnieniem życia razem w niezależnej i odrębnej jednostce. Zakłada, że ci, którzy ją posiadają, żyją i są edukowani w ramach jednolitej wspólnej kultury. Taka była istota syjonizmu w momencie jego powstania, w kolejnych jego etapach, aż do niedawna. Dążył on do suwerenności i ją uzyskał, choć istniały inne ruchy solidarności żydowskiej, z których większość nie miała charakteru narodowego, a niektóre były nawet zdecydowanie antynarodowe.

Jednak, jak już widzieliśmy, żydowskim masom nie spieszno, by zamieszkać w ramach żydowskiej suwerenności; argumenty syjonistyczne muszą więc sięgać poza obszar narodowy. Słabość dzisiejszej logiki syjonistycznej polega na jej niechęci do uznania złożoności rzeczywistości, w której Żydzi mogą się przejmować losem innych Żydów, lecz nie mają ochoty dzielić z nimi narodowej egzystencji. Inny poważny błąd, który pojawia się w dziele Rubinsteina i Yakobsona, jest typowy dla wszystkich adwokatów „żydowskiej demokracji" i dotyczy samej współczesnej idei demokracji. Warto więc na krótką chwilę zatrzymać się, by wyjaśnić kilka pojęć, które są źródłem licznych nieporozumień.

Demokracja posiada dziś wiele definicji; niektóre się uzupełniają, a inne wykluczają. Od końca XVIII wieku do połowy XX słowo „demokracja" było głównie używane, by opisać ustrój, w którym lud jest suwerenny, w odróżnieniu od wszystkich przednowoczesnych rządów, gdzie władca rządził swoimi podwładnymi z łaski Boga. Od czasów II wojny światowej, a jeszcze bardziej podczas zimnej wojny, termin ten był stosowany wyłącznie w świecie zachodnim w stosunku do demokracji liberalnych. Co oczywiście nie przeszkadzało wszystkim krajom socjalistycznym uważać się za „demokracje ludowe", lepsze nawet od zachodniego modelu parlamentarnego.

Ze względu na to ustawiczne pomieszanie pojęciowe należy przeprowadzić analityczny i historyczny podział między liberalizmem a demokracją. Liberalizm, który rozwinął się w monarchiach Europy Zachodniej i pomału je ograniczał, dał początek parlamentowi, pluralizmowi politycznemu, podziałowi władzy, prawom poddanych wobec arbitralnej władzy i całemu

wachlarzowi nowego typu swobód jednostki, które nie istniały dotąd w żadnym innym społeczeństwie. Wielka Brytania z połowy XIX wieku jest typowym przykładem rządu liberalnego niedemokratycznego. Prawo do głosu było nadal ograniczone do wąskich elit, a większa część społeczeństwa nie była zapraszana do udziału w życiu politycznym.

Nowoczesna idea demokracji, to znaczy koncepcji, według której cały lud jest suwerenny, pojawiła się na scenie historii w postaci fanatycznego podniecenia, nacechowanego antyliberalnymi konotacjami. Jej pierwszymi przedstawicielami były takie postacie, jak Maksymilian Robespierre albo Saint-Just oraz inni jakobini, którzy próbowali podczas rewolucji francuskiej narzucić zasadę powszechnego prawa wyborczego i politycznej równości metodami autorytarnymi, czy wręcz totalitarnymi. Dopiero pod koniec XIX wieku demokracja liberalna, która jest zbyt złożona, by ją szerzej opisać w niniejszym dziele, zaczęła się rozprzestrzeniać, opierając się na zasadzie suwerenności ludu i respektując prawa i wolności – owoce liberalizmu. Poszerzyła je i wykorzystała jako podwaliny współczesnej kultury politycznej.

Tego typu demokracje liberalne, jakie powstały w Ameryce Północnej i w Europie, wszystkie miały charakter narodowy, lecz na początku były dalekie od doskonałości. Niektóre nie przyznawały prawa głosu kobietom, inne obywatelom, którzy nie osiągnęli wystarczająco zaawansowanego wieku. W niektórych krajach pewne grupy społeczne posiadały czasem podwójne prawo głosu. Zarówno w państwach-narodach „etnicznych", jak „nieetnicznych" rozszerzanie prawa do głosowania na wszystkich obywateli następowało powoli. Jednak w odróżnieniu od

nielicznych demokracji, które istniały w starożytnym greckim świecie, współczesne demokracje narodziły się ze szczególną cechą: ich rozwój jest podyktowany uniwersalną presją, popychającą je ku coraz większej równości obywatelskiej, w granicach państwa narodowego. „Człowiek" – kategoria, która jako taka nie istniała w świecie starożytnym, stała się obok pojęć „obywatel", „naród" i „państwo" głównym elementem języka nowoczesnej polityki. Suwerenność i równość wszystkich ludzi w społeczeństwie obywatelskim stały się minimalnymi wymaganiami, by określić państwo jako demokrację. Można natomiast powiedzieć, że poziom praw i wolności zapewnianych jednostkom i grupom mniejszościowym, lub stopień podziału władzy i niezawisłość systemu sądowniczego, świadczą o jakości charakteru liberalnego danej demokracji.

Czy można zdefiniować Izrael jako jednostkę demokratyczną? Z całą pewnością można w nim znaleźć wiele cech liberalnych. Wolność wypowiedzi i zgromadzeń w Izraelu w granicach z 1967 roku jest znaczna, nawet gdy się je porówna z demokracjami zachodnimi, a Sąd Najwyższy służył i służy czasem jako skuteczny hamulec arbitralności władzy. Zaskakujące jest, że nawet w okresach ostrych konfliktów zbrojnych pluralizm był względnie zachowany w Izraelu, tak jak to miało miejsce w niektórych państwach liberalno-demokratycznych w czasach wojny.

Z całą pewnością izraelski liberalizm ma swoje granice i ograniczenia, a gwałcenie praw obywatelskich jest na porządku dziennym w państwie Żydów. Brak cywilnych ślubów, świeckich pogrzebów na publicznych cmentarzach, komunikacji miejskiej

w szabat i dni wolne, jak również gwałcenie praw własności obywateli arabskich pokazują bardzo mało liberalne strony legislacji i kultury życia codziennego w Izraelu. Ponadto ponad czterdziestoletni okres dominacji nad całym, pozbawionym praw ludem na terenach zdobytych po 1967 roku nie wpłynął dobrze na konsolidację i rozpowszechnianie stabilnego liberalizmu na ziemiach objętych izraelską jurysdykcją. Jednak pomimo znacznych niedociągnięć w dziedzinie praw jednostek, nie tylko podstawowe prawa są w Izraelu przestrzegane, ale również główna zasada demokracji jest zachowana: odbywają się okresowe wybory powszechne, a ustrój jest wynikiem wyboru wszystkich obywateli. Czy chociażby z tego powodu nie można by uznać go za klasyczną demokrację, może trochę zapóźnioną, która kontroluje kolonialny obszar, tak jak to miało miejsce w przypadku potęg europejskich w przeszłości?

Problematyczny charakter izraelskiej demokracji nie polega na tym, że szabat i żydowskie święta są dniami wolnymi ani że symbole państwa pochodzą z tradycji żydowskiej. Historyczna i uczuciowa więź społeczeństwa judeoizraelskiego ze wspólnotami żydowskimi na świecie również nie podważa demokratycznego charakteru państwa. W Stanach Zjednoczonych wspólnoty językowo-kulturowe zachowują ścisłe więzi ze swoimi krajami pochodzenia, w Hiszpanii dominuje tożsamość kastylijska, a w laickiej Francji część dni wolnych to święta katolickie, tak samo nie ma przeciwwskazań, żeby ramy symboliczno-kulturowe w Izraelu były żydowskie. W normatywnej demokracji, w której mieszkają mniejszości językowo-kulturowe, warto by było ustanowić poza tradycyjnymi dniami wolnymi, które dzielą

obywateli, takie symbole i święta cywilne, które ich wszystkich łączą. To nie przypadek, że taka próba nie miała miejsca w państwie żydowskim. Specyficzny charakter państwowej tożsamości w Izraelu, której pierwotny kod, jak widzieliśmy, wywodzi się z czasów formującego się syjonizmu, każe wątpić w zdolność państwa „żydowskiego" do bycia równocześnie demokratycznym.

Pojmowanie żydowskiego narodu, które dominuje w izraelskim społeczeństwie, nie jest otwartą tożsamością, która zaprasza inne do stania się częścią jej samej i życia obok niej w równości i symbiozie, i w poszanowaniu ich różnic. Wręcz przeciwnie, poprzez swoje deklaracje i swoją kulturę zamyka większość, izoluje od mniejszości, systematycznie przypomina, że państwo należy wyłącznie do większości, i zapewnia nawet, jak widzieliśmy wcześniej, wieczne prawo własności jeszcze większej grupie ludzi z zewnątrz, którzy koniec końców wcale nie chcą się tam przenieść. Wyklucza więc mniejszość z czynnego i harmonijnego uczestnictwa w suwerenności i funkcjonowaniu demokracji, przez co nie pozwala mniejszości identyfikować się politycznie z większością.

Demokratyczny rząd powinien widzieć w swoich wyborcach przede wszystkim obywateli. Jest przez nich wybrany, finansowany i powinien, z założenia, im służyć. Dobro publiczne powinno dotyczyć, przynajmniej w teorii, wszystkich obywateli. Dopiero na drugim lub trzecim miejscu demokratyczny rząd, który również jest liberalny, może sobie pozwolić na rozróżnianie kulturowych podgrup, aby ograniczać silniejszych i chronić słabszych, godzić, w miarę możliwości, interesy jednych i drugich,

unikając ranienia ich tożsamości. Demokracja nie jest obowiązkowo neutralna na polu kulturowym; państwowa globalna tożsamość, która ukierunkowuje kulturę narodową, musi być otwarta na wszystkich albo przynajmniej próbować objąć wszystkich obywateli, nawet gdy mniejszość ucieka przed tą kulturową hegemonią narodową. We wszystkich istniejących typach demokracji to mniejszość kulturowa usiłuje chronić swoją specyfikę i tożsamość przed dominującą większością. Mniejszość ma również prawo domagać się pewnych przywilejów ze względu na swoją mniejszą liczebność.

W Izraelu sytuacja jest odwrotna: prerogatywy są zarezerwowane dla większości żydowskiej i „jej pozostałości, które nadal błąkają się na wygnaniu". Począwszy od ustaw o nieobecnych właścicielach i pozyskaniu ziem dla stworzenia państwa, po ustawy i dekrety, które, przez pojęcie „eks-wojskowego", pozwalają na dyskryminację obywateli palestyńsko-izraelskich (których nie można powołać do wojska) – zarówno w kwestii praw, jak podziału zasobów – aż po prawo powrotu i małżeństwa religijne, Państwo Izraela przydziela większość dóbr publicznych swoim Żydom za pośrednictwem legislacji. Nowi imigranci otrzymują bogaty „pakiet integracyjny", osadnicy z terytoriów okupowanych uczestniczą w wyborach i otrzymują spore dotacje, choć mieszkają na obszarach poza izraelską jurysdykcją. Dzieci Izraela, „biologiczni potomkowie" antycznego królestwa Judei, wszyscy oni są otwarcie faworyzowani przez państwo.

Gdyby słowo „Żyd" przekształciło się i stało otwarte i dostępne dla wszystkich obywateli państwa, tak jak „Izraelczyk", i gdyby

każdy mógł się dowolnie przemieszczać w przestrzeni tożsamościowej, można by być mniej surowym i zacząć uważać Izrael za jednostkę polityczną podążającą w kierunku demokracji. Ale taka mobilność została na zawsze zakazana w Izraelu. „Narodowość" każdego obywatela jest zapisana w Ministerstwie Spraw Wewnętrznych, a on sam nie ma na nią wpływu, chyba że stanie się oficjalnym wyznawcą judaizmu. Państwo żydowskie skrzętnie zapisuje swoich prawowitych właścicieli, innymi słowy Żydów, zaznaczając to w ich dowodach osobistych i/lub w rejestrach stanu cywilnego. Dokładnie określa „narodowość" nie-Żydów, czasem prowadzi to do absurdu (na przykład w dowodzie osobistym obywateli izraelskich, którzy nie mieli szczęścia i urodzili się przed 1989 rokiem w Lipsku z matki „nie-Żydówki", jest nadal napisane w rubryce „narodowość": Niemcy Wschodnie).

Używanie wyrażenia „demokracja żydowska" byłoby również do przyjęcia, pomimo różnych wątpliwości, gdyby istniał historyczny trend wskazujący na rozluźnienie „etnocentrycznej" presji oraz świadomy wysiłek mający na celu konsolidację procesu izraelizacji. Pomimo etnicznych punktów wyjścia, które zostały przywiezione, jak widzieliśmy, przez syjonistów z Europy Wschodniej i zradykalizowały się w procesie kolonizacji w Palestynie, pojęcie demokracji mogłoby się opierać na próbie zmiany tożsamości w kierunku bardziej obywatelskim. Brak takiej tendencji, zarówno na poziomie kultury ogólnej, jak i na poziomie edukacji i legislacji, oraz uparta odmowa ze strony elit politycznych, prawniczych i intelektualnych, udostępnienia wszystkim dominującej tożsamości w granicach „państwa

żydowskiego", utrudniają wszelkie szczere wysiłki teoretyczne, by zdefiniować je jako demokrację. Esencjalistyczna koncepcja świata, która rozróżnia, kto jest Żydem, a kto nie, definicja państwa poprzez tę ideologię oraz zdecydowana odmowa społeczeństwa, by stało się ono republiką wszystkich izraelskich obywateli, są zdecydowanie niezgodne z głównymi zasadami jakiegokolwiek typu demokracji.

W konsekwencji nawet jeśli nie znajdujemy się w dziedzinie zoologii i precyzyjna terminologia nie jest tak potrzebna jak w naukach przyrodniczych, należy określić Izrael raczej jako „etnokrację"[533]. A dokładniej, Izrael może być uznany za żydowską etnokrację o liberalnych cechach, czyli państwo, którego główną misją nie jest służenie obywatelskiemu i egalitarystycznemu *demos,* lecz biologicznemu i religijnemu *éthnos*, które jest całkowicie fikcyjne z punktu widzenia historycznego, ale bardzo witalne, wykluczające i dyskryminujące w swoim politycznym ucieleśnieniu. To państwo, pomimo zakorzenionego liberalizmu i pluralizmu, uważa za swój obowiązek izolowanie, środkami ideologicznymi, pedagogicznymi i prawnymi, swojej wybranej „wspólnoty etnicznej" nie tylko od obywateli określonych jako nie-Żydów, nie tylko od urodzonych w Izraelu dzieci pracowników obcokrajowców, lecz również od wszystkich narodów świata.

Etnokracja w erze globalizacji

Izrael, pomimo zmiennych kolei losu, istnieje w tym kształcie etnokracji liberalnej już od sześćdziesięciu lat. Liberalizm z biegiem lat wzmocnił się, ale etnocentryczne podstawy państwa są główną przeszkodą dla jego rozwoju. Ponadto te same mity, które okazały się skuteczne podczas budowy państwa narodowego, mogą się okazać zgubne dla jego dalszego istnienia.

Mit historycznej własności „ziemi Izraela", pobudzający do poświęceń syjonistycznych pionierów i legitymizujący zaanektowanie *ipso facto* bazy terytorialnej, która pozwoliła na założenie państwa, doprowadził dziewiętnaście lat po jego powstaniu do gnębicielskiej sytuacji kolonialnej, z której nadal nie może się wydostać. Po podbojach z 1967 roku wielu wyznawców ideologii narodowej, zarówno świeckich, jak duchownych, uznało nowe okupowane terytoria za serce „ziemi ich przodków". Na poziomie czysto mitologicznym mieliby rację: wyobrażeniowe terytorium przypisywane Abrahamowi, Dawidowi i Salomonowi to nie był ani Tel Awiw, ani Równina Nadbrzeżna, ani Galilea, lecz Hebron, Jerozolima i wzgórza Judei. Z powodów „etnicznych" łakomi na ziemię Żydzi i zwolennicy „integralnej ziemi Izraela" odrzucali każdy pomysł mający na celu integrację z lokalnymi mieszkańcami na zasadach równości. Usunięcie większej części autochtonów, tak jak to miało miejsce w 1948 roku na wybrzeżu i w Galilei, nie było już możliwe po wojnie z 1967 roku i pozostało jedynie pobożnym życzeniem. Jak już wspominaliśmy wyżej, formalne zaanektowanie nowych podbitych terytoriów doprowadziłoby do powstania dwunarodowego państwa i zrównało do zera szanse na utrzymanie państwa z żydowską większością.

Elity polityczne w Izraelu potrzebowały czterdziestu lat, by poprawnie zanalizować sytuację i zrozumieć, że w świecie technologicznie rozwiniętym kontrola nad kawałkami ziemi niekoniecznie musi być źródłem potęgi. W chwili gdy są pisane te słowa, nie ma jeszcze w państwie wystarczająco odważnych przywódców, by rozwiązać tę sytuację i ośmielić się okroić „ziemię Izraela". Wszystkie rządy popierały i zachęcały osadników i jak dotąd żaden z nich nie próbował usunąć osiedli, które kwitną w sercu „biblijnej ojczyzny"[534]. Niemniej nawet jeśli Izraelowi uda się uwolnić od terytoriów podbitych w 1967 roku, wewnętrzna sprzeczność jego definicji nie rozwiąże się, gdyż nowy mit, o wiele silniejszy niż mit terytorialny, nadal będzie się nad nim unosił niczym zły duch.

Mit żydowskiej „wspólnoty etnicznej" jako zamkniętego historycznego ciała, które rzekomo nie pozwalało przeniknąć obcym, musi więc dalej podążać tą drogą, płynie w żyłach państwa Izrael i grozi jego rozkładem od wewnątrz. Zachowanie zamkniętej jednostki „etnicznej", wykluczenie i dyskryminacja jednej czwartej ludności państwa – Arabów i innych obywateli, którzy nie są uznawani za Żydów wedle prawa religijnego i „Historii" – powodują nieustanne napięcia, które w przyszłości mogą się przerodzić w trudne do rozwiązania gwałtowne scysje. Przykładowo, każdy etap integracji palestyńskich Izraelczyków z codzienną kulturą izraelską jeszcze bardziej przyspiesza ich polityczną alienację. I to wcale nie jest paradoks. Bliższy kontakt i lepsza znajomość izraelskich wartości kulturalnych i politycznych, które w praktyce dotyczą wyłącznie tych, określanych jako Żydzi, zwiększa u obywateli palestyńsko-

izraelskich pragnienie równości i bardziej aktywnego uczestnictwa w sprawowaniu władzy. Dlatego Arabowie żyjący w Izraelu od 1948 roku odrzucają istnienie Izraela jako państwa wyłącznie żydowskiego i ta tendencja się radykalizuje. Trudno jest znaleźć jakieś czynniki, które mogłyby zahamować ten proces. Aroganckie myślenie, że ta rosnąca w siłę i liczbę populacja na zawsze zaakceptuje wykluczenie z ośrodków władzy politycznej i kulturalnej jest niebezpieczną iluzją, która przypomina zaślepienie społeczeństwa izraelskiego w stosunku do dominacji kolonialnej na Zachodnim Brzegu i Gazie przed wybuchem pierwszej Intifady. Oba powstania palestyńskie z 1987 i 2000 roku pokazały słabość kontroli Izraela nad regionem, w którym ewidentnie zaprowadził typowy apartheid, jednak ich skutki są niczym w porównaniu z ukrytym niebezpieczeństwem zawartym w potencjale nienawiści sfrustrowanych Palestyńczyków żyjących w granicach państwa żydowskiego. Katastroficzny scenariusz buntu Arabów z Galilei i problemy wynikające ze zdławienia go wcale nie są owocem bujnej wyobraźni. Realizacja takiego scenariusza byłaby przełomowym momentem w historii istnienia Izraela na Bliskim Wschodzie.

Żaden Żyd żyjący w zachodniej liberalnej demokracji nie mógłby dziś przystać na formy dyskryminacji i wykluczenia przypadające w udziale palestyńsko-izraelskim obywatelom mieszkającym w państwie, które jasno oświadcza, że do nich nie należy. Wyznawcy syjonizmu wśród Żydów na świecie, jak i większość samych Izraelczyków nie mają z tym problemu, albo nie chcą go dostrzec w tym, że „państwo żydowskie" nie mogłoby zostać członkiem Unii Europejskiej ani nawet pełnoprawnym

stanem w Stanach Zjednoczonych, gdyż jego prawa nie są demokratyczne. Ta „pokręcona” rzeczywistość nie przeszkadza im w identyfikowaniu się z Izraelem lub w tym, by w nim widzieć zapasową ojczyznę. Jak już widzieliśmy, to poczucie identyfikacji wcale nie zamienia się w chęć opuszczenia ich narodowej ojczyzny i emigracji do Izraela, gdyż przecież nie odczuwają tam segregacji i tożsamościowej alienacji, której codziennie doznają palestyńscy Izraelczycy w swojej własnej ojczyźnie.

Ostatnimi laty Państwo Izraela coraz mniej chętnie przyjmowało zbyt masową imigrację. Stary narodowy dyskurs, który opierał się całkowicie na idei powrotu do Izraela, stracił wiele ze swojej magii. Aby zrozumieć naturę obecnej polityki syjonistycznej, trzeba zastąpić słowo „alija” słowem kluczowym „diaspora”. Źródło potęgi Izraela nie znajduje się dziś w jego wzroście demograficznym, lecz w zachowaniu wierności i wsparcia instytucji i wspólnot żydowskich. Nic nie byłoby bardziej szkodliwe dla Izraela niż globalna migracja wszystkich prosyjonistycznych żydowskich grup nacisku do Ziemi Świętej. O wiele lepiej dla niego, gdy te grupy istnieją nie opodal ośrodków władzy i mediów w świecie zachodnim; one same wolą dalej mieszkać wygodnie na bogatym i liberalnym „Wygnaniu”.

Względne osłabienie państwa-narodu w świecie zachodnim końca XX wieku przyczyniło się w sposób pośredni do rozwoju nowych sprzyjających warunków dla współczesnej akcji syjonistycznej. Globalizacja ekonomiczna, polityczna i kulturalna mocno zachwiała klasycznym nacjonalizmem, jednak nie zlikwidowała podstawowej potrzeby tożsamości i więzi z innymi społecznościami. W fazie postindustrialnej, w której właśnie

znajdują się bogate kraje Zachodu, ludzie, z powodu oszałamiającej ruchliwości dóbr materialnych i kulturalnych, szukają nieustannie namacalnych konkretnych ram społecznych. Nawet jeśli status wszechpotężnego państwa z XX wieku osłabł, poszukiwanie podtożsamości, czy to neoreligijnych, regionalnych, etnicznych, wspólnotowych, czy nawet sekciarskich, stało się znaczącą cechą zmian morfologicznej tkanki nowego świata. Trudno jeszcze dostrzec sens tej metamorfozy.

W świetle tych zmian żydowska „etniczność" znowu zaczęła wzbudzać sympatię. Moda ta pojawiła się już dawno w Stanach Zjednoczonych. Jako typowe państwo imigracyjne, liberalne i pluralistyczne, amerykańskie mocarstwo zawsze zostawiało spory margines dla podtożsamości uważanych za względnie usankcjonowane. Zjawisko nacjonalizacji mas w Stanach Zjednoczonych nigdy nie zmierzało do celowego wymazania wcześniejszych warstw kulturowych ani resztek starodawnych wierzeń (prócz tych, które zostały wykorzenione na samym początku). Skoro więc byli Anglo-Amerykanie, Latyno-Amerykanie lub Afro-Amerykanie, to Żydzi z Europy Środkowej, którzy wyemigrowali do Stanów Zjednoczonych, uznali się w pewnym momencie za Judeo-Amerykanów. Nie oznacza to wcale, że zachowali jakieś elementy z wielkiej kultury jidysz, lecz przynależność do konkretnej wspólnoty była niezbędna w poszukiwaniu źródła tożsamości w wielkim kotle kulturowym.

W miarę jak żywa kultura jidysz z przeszłości dezintegrowała się, wartość Izraela rosła wśród licznych grup żydowskich w Stanach Zjednoczonych, a liczba zwolenników syjonizmu wzrastała. Choć amerykański judaizm zareagował dość obojętnie

na wielką masakrę podczas II wojny światowej, to okazywał coraz większą sympatię i wsparcie Izraelowi, szczególnie po jego wielkim zwycięstwie w 1967 roku. Wraz z powstaniem Unii Europejskiej i osłabieniem państw-narodów w Europie transnarodowa etnicyzacja rozwinęła się również wewnątrz żydowskich instytucji w Londynie i Paryżu, a Izraelowi udało się wkomponować w ten nowy stosunek sił i wyciągnąć z niego maksimum korzyści.

Od końca lat siedemdziesiątych karta długowieczności „etnicznego" państwa żydowskiego stała się silniejsza. Jednak im bardziej Brooklyn przybliżał się do Jerozolimy, tym bardziej Nazaret oddalał się od serca polityki żydowsko-izraelskiej. W tej sytuacji każdy projekt ustanowienia Izraela republiką wszystkich obywateli izraelskich zdawał się utopijną mrzonką. Zaślepienie żydowsko-izraelskie w stosunku do procesu demokratycznej radykalizacji palestyńsko-izraelskiej wspólnoty, zwłaszcza wśród wykształconej młodzieży, opierało się zawsze na jasnej podstawie materialnej. Zachowanie to nie wynika wyłącznie z ciężaru przeszłości mitologicznej ani z czystej ignorancji; jest ono głęboko zakorzenione w interesie, jaki ma Izrael w samym istnieniu „wspólnoty etnicznej" mieszkającej za morzem, zawsze gotowej go finansować i z której może stale czerpać siły.

Pozostaje jednak pewien problem. Choć wśród zorganizowanych wspólnot żydowskich można dostrzec ewidentny proces etnicyzacji prosyjonistycznej, to w kontekście globalizacji z końca XX wieku rzeczywistość żydowską cechuje coraz bardziej asymilacja potomków żydowskich z ich sąsiadami, z którymi studiują lub spotykają w miejscach pracy. Siła kultury codziennej, czy to

globalnej, czy lokalnej, jest większa i bardziej determinująca niż siła synagogi i syjonistycznego folkloru szabatu. Podstawy demograficzne żydowskich instytucji powoli, lecz konsekwentnie kruszą się. Wygodne warunki egzystencji Żydów w krajach diaspory, miłość między młodymi ludźmi i szczęśliwe zmniejszenie antysemityzmu mają swoją wysoką cenę. Sondaże pokazują, że nie tylko liczba małżeństw mieszanych rośnie, ale równocześnie spada poparcie i zainteresowanie Izraelem w grupie Żydów do lat trzydziestu pięciu. Poparcie dla państwa żydowskiego i jego popularność pozostają na tym samym poziomie wśród osób powyżej sześćdziesiątego roku życia. Według tych sondaży Izrael nie będzie mógł dalej czerpać sił z „transnarodowej diaspory”[535].

Ponadto Izrael nie może być już pewien bezwarunkowego poparcia ze strony Zachodu. Neokolonializm z początku XXI wieku, który objawił się inwazją na Irak i Afganistan, upaja elity rządzące Państwa Izraela. Jednak Zachód jest wciąż daleko, pomimo rosnącej globalizacji, a Wschód wciąż blisko. Gwałtowne reakcje na upokorzenie świata muzułmańskiego dotkną nie odległe metropolie, lecz ich przyczółek. Los państwa „etnicznego”, zamkniętego i wyizolowanego na krańcu świata arabskiego i muzułmańskiego jest więc niepewny. Na podstawie stanu obecnego trudno jest, jak zwykle w takim przypadku, wyrokować i przewidywać przyszłość; istnieje jednak wiele powodów, by się jej obawiać.

Wszyscy zwolennicy pokoju muszą wiedzieć na przykład, że kompromisowe porozumienie z państwem palestyńskim, jeśli w ogóle dojdzie do skutku, będzie oznaczać nie tylko koniec

długiego i burzliwego procesu, lecz również początek innego, długiego i niezbędnego oraz nie mniej skomplikowanego, w samym Państwie Izraela. Po nocy pełnej koszmarów może nastać równie niespokojny świt. Olbrzymia potęga militarna Izraela, jego broń nuklearna i nawet wielki mur z betonu, w którym się zamknął, nie pomogą uniknąć przekształcenia Galilei w „Kosowo". Aby uratować Państwo Izraela od runięcia w głęboką przepaść, która się pojawia w jego wnętrzu, i poprawić niezwykle delikatne stosunki z arabskim otoczeniem, potrzebne są gruntowne zmiany w żydowskiej polityce tożsamościowej i przekształcenie całej sieci relacji z sektorem palestyńsko-izraelskim.

Idealnym rozwiązaniem stuletniego konfliktu, biorąc pod uwagę bliskość terytorialną Judeo-Izraelczyków i Arabów i przenikanie się obu społeczności, byłoby oczywiście utworzenie dwunarodowego demokratycznego państwa między Jordanem a Morzem Śródziemnym. Ale trudno oczekiwać, by lud żydowsko-izraelski, po tak długim i tak krwawym konflikcie, i ze względu na tragedię, którą przeżyło wielu emigrantów, założycieli państwa, w XX wieku, zaakceptował, że z dnia na dzień stanie się mniejszością w swoim kraju. Niemniej, choć żądanie od żydowskich Izraelczyków, by zlikwidowali swoje państwo, jest aberracją, należy jednak wymagać od nich, by przestali je uważać za swoją niepodzielną własność i uprawiać politykę segregacji, dyskryminując większą cześć obywateli, traktowanych jak niechcianych obcych.

Żydowsko-izraelska tożsamość musi absolutnie zmienić się gruntownie i dostosować do żywej i dynamicznej rzeczywistości

kulturowej. Musi rozpocząć proces izraelizacji, otwarty i możliwy do przyjęcia przez wszystkich obywateli państwa. Za późno, by uczynić z Izraela państwo narodowe, zjednoczone i homogeniczne. Należy więc, równolegle z izraelizacją, która obejmuje tego „innego", rozwinąć demokratyczną wielokulturową politykę taką, jaka istnieje w Wielkiej Brytanii lub w Holandii. Dałaby ona palestyńskim Izraelczykom, prócz całkowitej wolności, rozwiniętą i zinstytucjonalizowaną autonomię. Ich dalsza integracja w łonie instytucji hegemonicznej kultury izraelskiej musi przebiegać równocześnie z zachowaniem i rozwojem ich własnej kultury. Wszystkie dzieci palestyńsko-izraelskie, chłopcy jak i dziewczynki, powinny mieć, jeśli chcą, dostęp do izraelskich ośrodków aktywności społecznej i kulturalnej. Z drugiej strony, wszystkie dzieci żydowsko-izraelskie muszą wiedzieć, że mieszkają w państwie, gdzie żyje liczna „inna" ludność.

Taka wizja przyszłości wydaje się wydumana i utopijna. Jaki procent ludności żydowskiej zgodziłby się utracić przywileje, które posiada dzięki państwu syjonistycznemu? Czy elity izraelskie są gotowe na zmianę psychologiczną i przyjęcie bardziej egalitarnej orientacji w ramach kulturalnej globalizacji? Ilu obywateli chce naprawdę wprowadzenia ślubów cywilnych i całkowitego rozwodu państwa z rabinatem? Czy Agencja Żydowska mogłaby przestać być instytucją państwową i stać się stowarzyszeniem prywatnym, działającym na rzecz wzmacniania więzi kulturowych między Żydami z Izraela a wspólnotami żydowskimi na świecie? Kiedy Narodowy Fundusz Żydowski przestanie być dyskryminującą instytucją etnocentryczną i odda „zbywającemu" milion trzysta tysięcy kilometrów kwadratowych ziemi sprzedanych państwu za

symboliczną cenę – odda dokładnie za tę samą cenę, co pozwoliłoby może na stworzenie funduszu kapitałowego przeznaczonego do wypłacania odszkodowań uchodźcom palestyńskim?

Czy ktoś w ogóle ośmieliłby się zawiesić prawo powrotu i ograniczyć prawo do azylu jedynie do prześladowanych Żydów? Czy byłoby możliwe odebranie automatycznego prawa do obywatelstwa izraelskiego nowojorskiemu rabinowi, który składa krótką wizytę w Izraelu (zazwyczaj w przeddzień wyborów) i zaraz wraca do swojego ojczystego kraju? A co powstrzymuje takiego Żyda – zakładając, że jest uchodźcą, a nie przestępcą ściganym przez prawo – przed życiem według wiary żydowskiej w izraelskiej republice wszystkich obywateli, dokładnie tak jak to czyni obecnie w Stanach Zjednoczonych, w pełnym spokoju?

Wreszcie zostaje główne pytanie, być może najbardziej problematyczne: do jakiego stopnia społeczeństwo żydowsko-izraelskie jest gotowe zrezygnować z głęboko zakorzenionego wizerunku „narodu wybranego" i czy jest możliwe, by przestało się gloryfikować i wykluczać innych, w imię bezpodstawnej historii albo za pośrednictwem niebezpiecznych kryteriów biologicznych?

Pytania, które zamykają tę książkę, są więc liczniejsze niż odpowiedzi, których udziela, a ton, tak jak w autobiograficznym wstępie, świadczy bardziej o niepokoju niż optymizmie. Ale logicznym zakończeniem rozprawy, która podważa żydowską przeszłość, jest trochę zuchwałe pytanie o wątpliwą przyszłość.

W sumie, skoro można próbować modyfikować w sposób tak radykalny wyobrażenia historyczne, to dlaczego nie zaplanować,

z dużą dozą kreatywności, zupełnie innej przyszłości? Skoro przeszłość narodu wywodzi się głównie z onirycznego mitu, dlaczego nie zacząć zmieniać przyszłości, zanim zamieni się ona w koszmar?

---

[451] Amos Elon, *The Pity of It All: A History of Jews in Germany*, 1743–1933, New York, Metropolitan Books, s. 305–337. Francuscy czy niemieccy izraelici również nie wykazywali się szczególną solidarnością. Ich zimny i pogardliwy stosunek do Żydów z Europy Wschodniej, „Ostjuden", spowodowany poczuciem wyższości, był powszechnie znany. W podobny sposób zachowywali się Żydzi z Zachodu, gdy spotkali się w Izraelu z Żydami ze Wschodu.

[452] Oczywiście obrońcy narodu żydowskiego zawsze będą go widzieć jako wyjątkowy i zupełnie inny niż pozostałe narody. Gdy historyk Jacob Katz pisał, że „na progu współczesnych czasów Żydzi byli bardziej przygotowani niż inne grupy etniczne do przyjęcia idei narodu", wyrażał typową ideę powielaną przez historyków z innych ruchów narodowych. Zobacz jego książkę *Nacjonalizm żydowski. Próby i badania* (po hebrajsku), Jerozolima. Biblioteka Syjonistyczna, 1983, s. 18. Shmuel Ettinger, historyk podobnej klasy, oznajmił: „Żydzi byli być może jedyną grupą w historii, która nieprzerwanie zachowała swoją własną tożsamość narodową przez dwa tysiące lat istnienia". Zobacz jego artykuł „Nowoczesny nacjonalizm żydowski", w: *Historia i Historycy* (po hebrajsku), Jerozolima, Zalman Shazar, 1992, s. 24.

[453] Cytowane w „Nacjonalizm i język”, artykuł z 1886 roku opublikowany w książce Joachima Dorona, *Myśl syjonistyczna Nathana Birnbauma* (po hebrajsku), Jerozolima, Biblioteka Syjonistyczna, 1988, s. 177.

[454] *Ibid.,* s. 63.

[455] Przywódca syjonistyczny zapisał te słowa 21 listopada 1895 roku. Zobacz Theodor Herzl, *Sprawa Żydów. Pamiętniki* (po hebrajsku), tom I, Jerozolima, Biblioteka Syjonistyczna, 1998, s. 258.

[456] Max Nordau, „Historia synów Izraela” (1901), *Pisma syjonistyczne* (po hebrajsku), II, Jerozolima, Biblioteka Syjonistyczna, 1960, s. 47.

[457] Nordau, „Przemówienie podczas drugiego Kongresu” (1901), *Pisma syjonistyczne,* I, *op. cit.,* s. 117. Przed jego wystąpieniem inauguracyjnym zabrzmiała opera Wagnera „Tannhäuser”.

[458] „Judaizm muskułów”, *ibid.,* s. 187.

[459] Martin Buber, „Le judaïsme et les Juifs” (1901) w: *Judaïsme,* Paris, Verdier, 1982, s. 12-14. Sam Buber próbował później, bez wielkiego sukcesu, uwolnić się od oskarżeń bycia „fołkistą”.

[460] Ze’ev Żabotyński, „List o autonomii”, w: *Wybrane teksty. Wygnanie i asymilacja* (po hebrajsku), Tel Awiw, Zalman Shazar, 1936, s. 143-144.

[461] Z rękopisu Żabotyńskiego cytowanego w książce Shimoniego, *The Zionist Ideology, op. cit.,* s. 240.

[462] Arthur Ruppin, *The Jews of To-Day*, London, Bell and Sons, 1913, s. 216–217.

[463] *Ibid.,* s. 217.

[464] *Ibid.,* s. 294. Równocześnie warto, by Żydzi z krajów arabskich przybyli w ograniczonej liczbie do Izraela, gdyż potrafią się zadowolić byle czym i mogą zastąpić arabskich robotników.

[465] *Ibid.,* s. 227.

[466] Alex Bein (red.), *Arthur Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1971, s. 205.

[467] Arthur Ruppin, *Struktura społeczna Żydów*, tom I *Socjologii Żydów* (po hebrajsku), Berlin/Tel Awiw, Shtibel, 1930, s. 15 (drugie wydanie w 1934 roku). Ruppin wydał tego samego roku książkę po francusku (*Les Juifs dans le monde moderne,* Paris, Payot, 1934), w której rasizm jest o wiele mniej ewidentny.

[468] W 1933 roku Ruppin zapisał w swoim pamiętniku: „Po sugestii doktora Landauera, udałem się do Jeny, by spotkać się z profesorem Guntherem, wynalazcą teorii rasy narodowo-socjalistycznej. Rozmowa trwała dwie godziny. Gunther był bardzo przyjacielski. Oświadczył, że nie czuje się autorem koncepcji arianizmu i zgodził się ze mną, że Żydzi nie byli gorsi, lecz inni i należało rozwiązać ten problem przyzwoicie". Arthur Ruppin, *Rozdziały mojego życia* (po hebrajsku), Tel Awiw, Am Oved, s. 223. Zobacz również s. 181-182.

[469] W liście z 22 stycznia 1898 roku zaadresowanym do Herzla Nordau pisze: „Moja żona jest chrześcijanką i protestantką i zgodnie z moim wychowaniem, przeciwstawiam się oczywiście wszelkiemu przymusowi w kwestii uczuć i w tym wypadku wolę wymiar ludzki od narodowego. Ale dziś jestem zdania, że należy dać pierwszeństwo nacjonalizmowi, i uważam, że małżeństwa mieszane nie są wcale pożądane. Gdybym poznał moją żonę teraz,

gdybym ją poznał w ostatnich osiemnastu miesiącach, zwalczyłbym w sobie z całych sił wszelkie uczucia do niej, mówiąc sobie, że jako Żyd nie mogę sobie pozwolić, by uczucia mnie pokonały. [...] Kochałem moją żonę na długo zanim stałem się syjonistą i nie wiem, jakim prawem miałbym się z nią rozstać, tylko dlatego że jej rasa prześladuje naszą rasę". Shalom Schwartz, *Max Nordau* w *swoich listach* (po hebrajsku), Jerozolima, Schwartz, 1944, s. 70.

[470] Na temat przesiąknięcia kręgów syjonistów teorią żydowskiej rasy, zobacz doskonały artykuł Rina Rekem-Peled, „Syjonizm – odbicie antysemityzmu: o stosunkach między syjonizmem a antysemityzmem w Niemczech II Rzeszy w: J. Borut i O. Heilbronner (red.), *Niemiecki antysemityzm* (po hebrajsku), Tel Awiw, Am Oved, 2000, s. 133-156.

[471] Zobacz Raphael Falk, *Syjonizm i biologia Żydów* (po hebrajsku), Tel Awiw, Resling, 2006, s. 97-109. Książka ta jest prawdziwą kopalnią wiedzy o naukowcach syjonistycznych i izraelskich i ich stosunku do kwestii rasy i genetyki, nawet jeśli są w niej pewne niedociągnięcia koncepcyjne, szczególnie w podsumowaniu. Na temat naukowców w Wielkiej Brytanii i w Niemczech, syjonistów i niesyjonistów, którzy rozpaczliwe poszukiwali rasy żydowskiej, zobacz książkę Johna M. Efrona, *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*, New Haven, Yale University Press, 1994.

[472] Cytowane w Falk, *Syjonizm i biologia Żydów, op. cit.,* s. 147.

[473] *Ibid.,* s. 150.

[474] *Ibid.,* s. 106-109. Allel jest jedną z wersji genu, kodująca daną cechę.

[475] *Ibid.,* s. 129.

[476] *Ibid.,* s. 141.

[477] Ernest Renan, *Le Judaïsme comme race et religion*, Paris, Calmann Lévy, 1883. Ten odczyt może być traktowany jak dalszy ciąg tego, który Renan wygłosił rok wcześniej, w którym definiował naród w sposób woluntarystyczny (zobacz pierwszy rozdział niniejszego dzieła). Konferencja o judaizmie została przetłumaczona na angielski i opublikowana w *Contemporary Jewish Record,* VI, 4 (1943), s. 436–48.

[478] Renan, *Le Judaïsme comme race et religion*, *op. cit.,* s. 22.

[479] Karl Kautsky, *Are the Jews a Race?*, New York, Jonathan Cape, 1926. Cytaty pochodzą ze strony internetowej www.marxists.org/archive/kautsky/1914/jewsrace/index.htm, gdzie znajduje się pełen tekst książki. Należy zaznaczyć, że choć niektóre teksty Kautskiego zostały przetłumaczone na hebrajski, nikt nie uznał za stosowne przetłumaczyć tej książki.

[480] Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York, The Free Press, 1965. Pierwsze wydanie tej książki, uważanej za klasyczną, pojawiło się w 1911 roku. Zobacz również nowe wydanie Maurice Fishberg, *The Jews: A Study of Race and Environment*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2007.

[481] Na temat Boasa zobacz książkę Vernona Williamsa Jr., *Rethinking Race. Franz Boas and His Contemporaries*, Lexington, University Press of Kentucky, 1996.

[482] Harry L. Shapiro, *The Jewish People: A Biological History*, Paris, UNESCO, 1960; Raphael Patai and Jennifer Patai, *The*

Myth of the Jewish Race, Detroit, Wayne State University Press, 1989; i Alain F. Corcos, *The Myth of the Jewish Race: A Biologist's Point of View*, Bethlehem, Lehigh University Press, 2005.

[483] *Le Racisme devant la science*, Paris, UNESCO/Gallimard, 1960.

[484] Zobacz Nurit Kirsh, "Population Genetics in Israel in the 1950s: The Unconscious Internalization of Ideology", ISIS, *Journal of the History of Science,* 94 (2003), s. 631–655.

[485] Arthur E. Mourant *et al.*, *The Genetics of the Jews*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

[486] Falk, *Syjonizm i biologia Żydów, op. cit.,* s. 175.

[487] Bat-Sheva Bonne-Tamir, „Nowe spojrzenie na genetykę Żydów" (po hebrajsku), *Science*, XXIV, 4-5, 1980, s. 181-186. Zobacz również ostrożną tezę, którą wysunęła w swoim artykule: Bonne-Tamir *et al.*, "Analysis of Genetic Data on Jewish Populations. I. Historical Background, Demographic Features, Genetic Markers," *American Journal of Human Genetics,* 31: 3 (1979), s. 324–340.

[488] Bonne-Tamir, „Nowe spojrzenie na genetykę Żydów", artykuł cytowany, s. 185.

[489] Tamara Traubman, „Żydzi i Palestyńczycy z Izraela i z terytoriów [okupowanych] mają wspólnych przodków", *Haaretz*, 12 listopada 2000, i A. Oppenheim *et al.*, "High-Resolution Y Chromosome Haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs Reveal Geographic Substructure and Substantial Overlap with Haplotypes of Jews," *Human Genetics,* 107 (2000), s. 630-641.

[490] Tamara Traubman, „Wielkie podobieństwo genetyczne między Żydami a Kurdami", *Haaretz*, 21 grudnia 2001, i A. Oppenheim *et al.*, "The Y Chromosome Pool of Jews as Part of the Genetic Landscape of the Middle East," *American Society of Human Genetics,* 69 (2001), s. 1095–1112. Należy zaznaczyć, że mutacje chromosomu Y nie mogą dostarczyć informacji na temat „przodków", ale, w najlepszym wypadku, na temat jednego rozgałęzienia rodowej linii ojca.

[491] Tamara Traubman, „Starożytni żydowscy mężczyźni mają swoje korzenie na Bliskim Wschodzie; pochodzenie kobiet nadal owiane jest tajemnicą", *Haaretz*, 16 maja 2002.

[492] Tamara Traubman, „40% aszkenazyjskich Żydów jest potomkami Czterech Matek", *Haaretz,* 14 stycznia 2006; Alex Doron „40% aszkenazyjskich Żydów – potomkowie Czterech Matek z VI wieku", *Maariv,* 3 stycznia 2006.

[493] Doron M. Behar *et al.*, "The Matrilineal Ancestry of Ashkenazi Jewry: Portrait of a Recent Founder Event," *American Journal of Human Genetics* 78 (2006), 487–497.

[494] Na początku swojej książki rabin opowiada wydarzenie, które miało miejsce w synagodze w Kanadzie, a zachęciło profesora Skoreckiego do zainteresowania się cechami genetycznymi kapłanów Świątyni, kohenów. Zobacz Yaakov Kleiman, *DNA and Tradition: The Genetic Link to the Ancient Hebrew*, Jerusalem, New York, Devora Publishing, 2004, s. 17. Skorecki napisał wstęp do książki i nazwał ją *masterful.*

[495] K. Skorecki *et al.*, "Y-Chromosomes of Jewish Priests," *Nature,* 385 (1997).

[496] Falk, *Syjonizm i biologia Żydów, op. cit.,* s. 189. Zobacz również Avshalom Zoossmann-Diskin, „Are today's Jewish priests descended from the old ones?", *Homo*, 51, 2-3, 2000, s. 156-162. Na temat metod badawczych różnych naukowców można przeczytać artykuł Johna P. A. Ioannidisa, "Why Most Published Research Findings Are False," *PLos Med,* 2(8) (2005).

[497] A propos „genów macedońskich" zobacz artykuł Antonia Arnaiz-Villena *et al.*, "HLA Genes in Macedonians and the Sub-Saharan Origins of the Greeks", *Tissue Antigens*, 57: 2 (2001), s. 118–127, a na temat „żydowski" zobacz Katya Gibel Azoulay, "Not an Innocent Pursuit: The politics of a 'Jewish' Genetic Signature", *Developing World Bioethics*, 3: 2 (2003), s. 119–126; oraz Avshalom Zoossmann-Diskin *et al.*, "Protein Electrophoretic Markers in Israel: Compilation of Data and Genetic Affinities", *Annals of Human Biology*, 29: 2 (2002), s. 142–175.

[498] Walter Benjamin, „O pojęciu historii", w: *Anioł historii: eseje, szkice, fragmenty*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1996.

[499] Zobacz deklarację dostępną na stronie: www.knesset.gov.il. Na temat narodzin Izraela zobacz książkę Alaina Gresha, *Israël, Palestine. Vérités sur un conflit*, Paris, Fayard, 2001, s. 85-108.

[500] Na temat korzeni problemu uchodźców zobacz książkę Benny'ego Morrisa *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford, Oneworld Publications, 2007; oraz Dominique Vidal, *Comment Israël expulsa les Palestiniens (1947–1949)*, Paris, L'Atelier, 2007.

[501] Na temat polityki ziem w Izraelu, zobacz książkę Orena Yiftachela, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in*

Israel/Palestine, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2006.

[502] Zobacz list w aneksie artykułu Menehema Friedmana, „Przedstawienie historii status quo; religia i państwo w Izraelu", w: Varda Pilovski (red.), *Przejście od Yishuv do państwa, 1947-1979* (po hebrajsku), Hajfa, Mossad Herzl, 1990, s. 66-67.

[503] W systemie edukacji w Izraelu istnieje również podział. Praktycznie nie ma szkół, gdzie dzieci żydowsko-izraelskie uczą się razem z dziećmi palestyńsko-izraelskimi. Ten podział nie jest spowodowany troską o autonomię i zachowanie kultury palestyńskiej – nauczanie i programy nauki sektora arabskiego są całkowicie zależne od Ministerstwa Edukacji Narodowej Izraela. Ruch kibuców, perła w koronie izraelskiego socjalizmu, również praktykował segregację; Arabowie nigdy nie byli akceptowani w kibucach ani w żadnych innych żydowskich strukturach społecznych.

[504] Liah Greenfeld, „Współczesna religia?", w: Nery Horowitz (red.), *Religia i naród* w *Izraelu i Środkowym Wschodzie* (po hebrajsku), Tel Awiw, Merkaz Rain i Am Oved, 2002, s. 45-46.

[505] Na ten temat zobacz Yigal Elam, *Judaizm jako status quo* (po hebrajsku), Tel Awiw, Am oved, 2000, s. 16.

[506] www.knesset.gov.il

[507] *Protokoły Knesetu* (6), 1950, s. 2035.

[508] Elam, *Judaizm jako status quo, op. cit.*, s. 12.

[509] Na temat życia tej wyjątkowej i bohaterskiej postaci zobacz książkę Nechmy Tec *Dans l'antre des lions. La vie d'Oswald Rufeisen*, Bruxelles, Ed. Lessius, 2002.

[510] Na temat stanowiska sędziów zobacz Ron Margolin (red.), *Państwo Izrael jako państwo żydowskie i demokratyczne. Debaty i źródła dodatkowe* (po hebrajsku), Jerozolima, Światowe Stowarzyszenie Nauk Judaizmu, 1999, s. 209-228.

[511] *Tamarin przeciwko państwu Izrael* w Sądzie Najwyższym 20 stycznia 1972. Tamarin wykorzystał esej francuskiego socjologa Georges'a Friedmanna *Fin du peuple juif?* (Paris, Gallimard, 1965) do uzasadnienia swojej skargi. Konkluzja książki, bardzo pozytywna dla Izraela, zawiera tezę, że powstaje naród izraelski różniący się od judaizmu historycznego.

[512] Zobacz artykuł Amosa Ben Vereda w dzienniku *Haaretz*, 2 sierpnia 1985.

[513] Zobacz artykuł „Nowy rok Żydów" (po hebrajsku), *Hahir,* 13 stycznia 1985, „Wina Babuszki", *Hahir,* 24 stycznia 1986, i „My (kim jesteśmy?)" (po hebrajsku), *Politika*, 17 października 1987, s. 26-27.

[514] A.B. Yehoshua, „Odpowiedź Antonowi", w: *Ściana i góra. Rzeczywistość wcale nie literacka pisarza* w *Izraelu* (po hebrajsku), Tel Awiw, Mora Beitan, 1989, s. 197-205.

[515] Moshe Neuman przeciwko przewodniczącemu Centralnej Komisji nadzoru kampanii wyborczej, orzeczenie (4), 177, 189.

[516] www.knesset.gov.il

[517] Sammy Samooha, "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel", *Ethnic and Racial Studies*, 13 (1990), s. 389–413.

[518] Sammy Samooha, "The Model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and Democratic State", *Nation and Nationalism*, 8, 4 (2002), 475–503.

[519] Na temat Samooha i reakcji na jego analizy zobacz przejmujący artykuł Eyala Grossa „Demokracja, etniczność i legislacja w Izraelu: pomiędzy ‘państwem żydowskim’ a ‘państwem demokratycznym’” (po hebrajsku), *Socjologia izraelska*, II, 2, 2000, s. 647-673.

[520] Eliezer Schweid, „Izrael: ‘państwo żydowskie’ czy ‘państwo ludu żydowskiego’?”, w: *Syjonizm według syjonizmu* (po hebrajsku), Jerozolima, Biblioteka Syjonistyczna, 1996, s. 116.

[521] Shlomo Avineri, „Mniejszości narodowe w państwach-narodach demokratycznych”, w: Eli Rehess (red.), *Arabowie w polityce izraelskiej. Dylematy tożsamościowe* (po hebrajsku), Tel Awiw, Centrum Moshe-Dayan/Uniwersytet Tel Awiwu, 1998, s. 24.

[522] Asa Kasher, „Państwo demokratyczne Żydów” w: Yossi David (red.), *Państwo Izraela między żydostwem a demokracją* (po hebrajsku), Jerozolima, Izraelski Instytut Demokracji, 2000, s. 116.

[523] Haim H. Cohen, „Żydostwo państwa Izrael” (po hebrajsku), *Alpayim*, 16, 1998, s. 10.

[524] *Ibid.*

[525] *Ibid.,* s. 21.

[526] www.nfc.co.il/archive/003-D-1202-00.html?tag=21-53-48#PTEXT1767.

[527] *Ibid.*

[528] Zobacz Margolin (red.), *Państwo Izrael jako państwo żydowskie i demokratyczne, op. cit.,* s. 11.

[529] Shlomo Sand, „Do kogo należy państwo?” (po hebrajsku), *Haaretz*, 10 października 2000.

[530] Daniel Friedman, „Albo konfrontacja, albo integracja” (po hebrajsku), *Haaretz,* 17 października 2000.

[531] Amnon Rubinstein i Alexander Yakobson, *Israël et les nations. L'Etat-nation juif et les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2006.

[532] Zobacz Gad Lior, „Więcej emigracji niż imigracji” (po hebrajsku), *Yediot Hacharonot*, 20 kwietnia 2007.

[533] Nadim Rouhana, As'ad Ghanem i Oren Yiftachel zaczęli stosować określenie „państwa etnicznego” i/lub „etnokracji” w stosunku do Państwa Izraela. Zobacz rozdział książki Nadima N. Rouhana, *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*, New Haven, Yale University Press, 1997, oraz artykuł As'ada Ghanema, "State and Minority in Israel: The Case of Ethnic State and the Predicament of Its Minority," *Ethnic and Racial Studies*, 21: 3 (1998), s. 428–447.

[534] Uczucie narodowe w stosunku do Gazy nigdy nie przypominało tego wobec Hebronu czy Betlejem.

[535] Zobacz artykuł Shmuela Roznera, „Mieszane małżeństwa tworzą dwa żydowskie narody”, *Haaretz*, 29 grudnia 2006, oraz artykuły na ten temat opublikowane w *Yediot Hacharonot*, 31 sierpnia 2007.

Bibliografia

Anderson Benedict, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu,* Kraków, Wyd. Znak, 1997

Aron Raymond, *Les Désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité,* Paris, Calmann-Lévi, 1969

Baer Icchak, *Historia Żydów w Hiszpanii* (po hebrajsku) Tel Awiw, Am Oved, 1965

Baer Yitzhak, „Historia społeczna i religijna Żydów" (po hebrajsku), *Syjon,* III, 1938

Baer Yitzhak, *Galout. L'imaginaire de l'exil dans le judaïsme,* Paris, Calmann-Lévi, 2000

Baron Salo Wittmayer, „Jewish Ethnicism", w: *Modern Nationalism and Religion*, New York, Meridian Books, 1960

Baron Salo Wittmayer, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse,* Paris, PUF, 1956

Ben Gurion Dawid i Icchak Ben Zwi, *Erec Jisrael w przeszłości i dziś* (po hebrajsku), Jerozolima, Ben Zvi, 1980

Ben Ze'ev Israel, *Żydzi w Arabii* (po hebrajsku), Jerozolima, Achiassaf, 1957

Ben Zwi Icchak, *Nasza ludność w kraju* (po hebrajsku), Warszawa, Komitet Wykonawczy Związku Młodzieży i Żydowskiego Funduszu Narodowego, 1929
Boas Franz, *The Mind of Primitive Man*, New York, The Free Press, 1965
Brook Kevin A., *The Jews of Khazaria*, Northvale, Jason Aronson, 1999
Cała A., Węgrzynek H., Zalewska G., *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa, WSiP, 2000
Chouraqui André, *Les Juifs en Afrique du Nord*, Paris, PUF, 1952
Corcos Alain F., *The Myth of the Jewish Race: A Biologist's Point of View*, Bethlehem, Lehigh University Press, 2005
Dayan Moshe, *Żyć z Biblią* (po hebrajsku), Jerozolima, Idanim, 1978
Deutsch Karl W., *Nationalism and its Alternatives*, New York, Knopf, 1969
Deutsch Karl W., *Nationalism and Social Communication*, New York, MIT, 1953
Dinur Ben-Zion (Dinaburg), *Historia Izraela* (po hebrajsku), Kijów, Towarzystwo Edukacyjne w Izraelu, 1918
Dinur Ben-Zion, *Izrael na Wygnaniu* (po hebrajsku), Tel Awiw, Dvir, 1926
Dinur Ben-Zion, *Izrael w moim kraju* (po hebrajsku), Tel Awiw, Dvir, 1938
Dinur Ben-Zion, *W Biblii podczas pokoleń* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1977
Doré Daniel, *Le Livre de la Sagesse de Salomon*, Paris, Cerf, 2000

Doubnov Simon, *Le livre de ma vie. Souvenirs et réflexions materiaux pour l'histoire de mon temps*, Paris, Cerf, 2001
Falk Raphael, *Syjonizm i biologia Żydów* (po hebrajsku), Tel Awiw, Resling, 2006
Finkelstein Israël i Neil Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie,* Paris, Bayard, 2002
Fishberg Maurice, *The Jews: A Study of Race and Environment*, Whitefish, Kessinger Publ., 2007
Flawiusz Józef, *Dawne dzieje Izraela,* Warszawa, 2001
Flawiusz Józef, *Wojna żydowska*, Oficyna Wydawnicza RYTM, Warszawa, 1992
Gellner Ernest, *Narody i nacjonalizm,* Warszawa, Difin, 2009
Gerber Jane S., *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, New York, The Free Press, 1992
Goitein Shlomo Dov, *Nauka Biblii. Jej problemy i kierunki* (po hebrajsku), Tel Awiw, Yavne, 1957
Golden P.B., Ben-Shammai H., Rona-Tas A., *The World of the Khazars*, Leiden, Brill, 2007
Graetz Heinrich (Hirsch)*, Historia Żydów*, wyd. Judaica, Warszawa, 1929
Gramsci Antonio, *Cahiers de prison,* 12, Paris, Gallimard, 1978
Gruen Erich S., *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, Mass., Harvard University Press
Hayes Carlton J.H., „Nationalism as a religion" w: *Essays on Nationalism* (1926), New York, Russel, 1966
Herzl Theodor, *Sprawa Żydów. Pamiętniki* (po hebrajsku), tom I, Jerozolima, Biblioteka Syjonistyczna, 1998

Hirschberg Haim Ze'ev, *Izrael w Arabii. Historia Żydów z Himjaru i Hidżazu* (po hebrajsku), Tel Awiw, Bialik, 1946

Hobsbawm Eric J., *Narody i nacjonalizm po 1780. Program, mit, rzeczywistość,* Warszawa, Difin, 2010

Ibn Chaldun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, Paris, Geuthner, 1968

Kasher Aryeh, *Jews, Idumaens, and Ancient Arabs,* Tübingen, Mohr, 1988

Klauzner Yossef, *Historia Drugiej Świątyni* (po hebrajsku), Jerozolima, Ahiassaf, 1952

Klauzner Yossef, *W czasach Drugiej Świątyni* (po hebrajsku), Jerozolima, Mada, 1954

Koestler Arthur, *La Treizième Tribu. L'Empire khazar et son héritage,* Paris, Calmann-Lévy, 1976

Kumar Krishan, *The Making of English National Identity,* Cambrigde, Cambrigde University Press, 2003

Levine Lee I., *Judaism and Hellenism in Antiquity*: *Conflict or Confluence?,* Peabody, Mass., Hendrickson, 1998

Max Nordau, „Historia synów Izraela" (1901), *Pisma syjonistyczne* (po hebrajsku), II, Jerozolima, Biblioteka syjonistyczna, 1960

Mill John Stuart, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, Kraków-Warszawa 1995

Mommsen Theodor, *Auch ein Wort über unser Judentum*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1881.

Moses Hess, *Rome et Jérusalem. La dernière question des nationalités*, Paris, Albin Michel, 1881

Mourant Arthur E. et al., *The Genetics of the Jews*, Oxford, Oxford University Press, 1978

Nairn Tom, *The Break-Up of Britain. Crisis and Neo-Nationalism,* London, NLB, 1977

Nicolet Claude, *La Fabrique d'une nation. La France entre Rome et les Germains*, Paris, Perrin, 2003

Nikiprowetzky Valentin, *La Troisième Sibylle*, Paris, Mouton, 1970

Patai Raphael, Patai Jennifer, *The Myth of the Jewish Race*, Detroit, Wayne State University Press, 1989

Pelletier André (red.), *Lettre d'Aristée à Philocrate*, Paris, Cerf, 1962

Ravitzky Aviezer, *Mesjanizm, syjonizm i żydowski radykalizm religijny* (po hebrajsku), Tel Awiw, Am Oved, 1993

Renan Ernest, *Le Judaïsme comme race et religion*, Paris, Calmann Lévy, 1883

Renan Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?,* Marseille, Le Mot et le reste, 2007

Reuven Michael, *Heinrich Graetz. Historyk ludu żydowskiego* (po hebrajsku), Jeruzalem, Bialik, 2003

Reuven Michael, *Żydowskie piśmiennictwo od czasu Oświecenia do czasów współczesnych* (po hebrajsku), Jerozolima, Bialik, 1993

Rubinstein Amnon, Yakobson Alexander, *Israël et la nation, L'Etat – nation juif et les droit de l'homme*, Paris, PUF, 2006

Ruppin Arthur, *The Jews of To-Day*, London, Bell and Sons, 1913

Shapiro Harry L., *The Jewish People: A Biological History*, Paris, UNESCO, 1960

Simon Marcel, *Recherches d'Histoire Judéo-chrétienne*, Paris, Mouton, 1962

Thiesse Anne-Marie, *La Création des identités nationales. Europe XVIII-XX siècle,* Paris, Seuil, 1999

Thompson Thomas L., *The Historiocity of the Patriarchal Narratives. The Quest for the Historical Abraham*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974

Tocqueville Alexis (de), *O demokracji w Ameryce,* Fundacja Aletheia, Warszawa, 2005

Wellhausen Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels,* Berlin, Walter De Gruyter, 2001

Whitelam Keith W., *The Invention of Ancient Israel,* London, Rootledge, 1996

O wydawnictwie

Wydawnictwo Akademickie
DIALOG

specjalizuje się w publikacji książek dotyczących języków,
zwyczajów, wierzeń, kultur, religii, dziejów
i współczesności świata Orientu.
Naszymi autorami są znani orientaliści polscy
i zagraniczni, wybitni znawcy tematyki Wschodu.
Wydajemy także przekłady bogatej
i niezwykłej literatury pięknej krajów Orientu.

Redakcja: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/219 tel.:
22 620 32 11, 22 654 01 49
e-mail: redakcja@dialog.edu.com.pl
Biuro handlowe: 00-112 Warszawa, ul. Bagno 3/218
tel./faks: 22 620 87 03
e-mail: biuro handlowe@dialog.edu.com.pl
www.wydawnictwodialog.pl

Serie Wydawnictwa Akademickiego DIALOG:

- Języki Orientalne
- Języki Azji i Afryki
- Literatury Orientalne
- Skarby Orientu
- Teatr Orientu
- Życie po Japońsku
- Sztuka Orientu
- Dzieje Orientu
- Podróże–Kraje–Ludzie
- Świat Orientu
- Historia/Polityka
- Mądrość Orientu
- Współczesna Afryka i Azja
- Vicus. Studia Agraria
- Orientalia Polona
- Philologia Orientalis
- Literatura Okresu Transformacji
- Literatura Frankofońska
- Być Kobietą
- Temat Dnia
- Wieczory z Nauką
- Życie Codzienne w…

Prowadzimy sprzedaż wysyłkową